ganz1912

A.M.Deborin

FILOSOFIA Y POLITICA

EDICIONES PUEBLOS UNIDOS
MONTEVIDEO

FILOSOFIA
Y
POLITICA

32/A-45

Traducción directa del ruso
por
HUGO IBARBURU
JOSE M. GÜELL SOCIAS
y
RITA IBARBURU

ganz1912

© EDICIONES PUEBLOS UNIDOS S. A.
TACUAREMBO Y COLONIA – C. CORREO 589 – MONTEVIDEO-URUGUAY
IMPRESO EN EL URUGUAY PRINTED IN URUGUAY

ganz1912

ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA U. R. S. S.

A.M.Deborin

FILOSOFIA Y POLITICA

MONTEVIDEO Ediciones Pueblos Unidos URUGUAY

ganz1912

PROLOGO

La historia es la memoria del pueblo. Hay hombres persuadidos de que lo que fue en el curso de los acontecimientos se convierte en algo que ya no existe. Pero es éste un punto de vista erróneo porque por más que nos hayamos alejado del pasado, éste vive en una u otra medida al lado nuestro y en nuestros días. Esto lleva el nombre de sucesión, de tradición. ¿Acaso la herencia de Pushkin y Tolstói no es parte integrante de nuestra literatura soviética? ¿Acaso Marx y Engels no son nuestros contemporáneos? ¿No es Lenin el dirigente vivo de toda nuestra actividad intelectual y práctica?

El historiador está llamado a revivir lo olvidado, a mostrar "los trabajos y los días" de los que han existido antes que nosotros, sus actos útiles y erróneos, pero sólo para que la nueva generación pueda aplicar los resultados del pasado al presente, tener en cuenta y aprovechar la experiencia positiva anterior y evitar la repetición de viejos errores.

El marxismo enfrentó desde su misma aparición una actitud extremadamente hostil por parte de los científicos y publicistas burgueses, filósofos, economistas, historiadores, etc. La ideología burguesa ejerció una influencia corruptora incluso en las filas de los socialdemócratas. El ex marxista Eduard Bernstein se pronunció abiertamente contra la teoría de Marx en su conjunto, tanto contra el materialismo y la dialéctica como contra la doctrina económica del marxismo. El revisionismo europeo-occidental influyó también en los cuadros jóvenes de los marxistas de Rusia. El llamado "marxismo legal" desde su mismo comienzo no fue más que una corriente burguesa que tomó de la teoría del marxismo lo que, en opinión de los marxistas legales "justificaba" el capitalismo. "Enseñemos al capitalismo" —proclamaba P. Struve. Los "economistas" —algunos elementos del campo socialdemócrata que se habían unido teóricamente al revisionismo de Bernstein— se situaron también en un punto de vista oportunista. Contra todas estas corrientes lucharon, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, Lenin y Plejánov.

La organización de la "Iskra" leninista, la formación del Partido Socialdemócrata, fueron acontecimientos que marcaron un viraje en el movimiento revolucionario de Rusia. En los años 1902-1903, en el país se promovió un animado movimiento tanto entre los obreros (huelgas y manifestaciones políticas) como entre los campesinos (las insurrecciones en las provincias de Járkov, Poltava y Saratov).

La burguesía liberal comenzó también a organizarse y fundó el órgano ilegal "Liberación" (P. Struve, que en esta época ya se había situado muy a la derecha del marxismo "legal", era su redactor), convocando conferencias y tomando desde el mismo comienzo el camino de la conciliación con la autocracia. En el dominio ideológico, los publicistas bur-

gueses iniciaron una despiadada lucha contra el marxismo. Se publicaron numerosos libros y artículos contra el marxismo. En 1902 apareció una recopilación de artículos bajo el título "Problemas del idealismo" que era una verdadera enciclopedia del idealismo y el misticismo. "Problemas del idealismo" fue el prototipo de los "Veji" que vieron la luz en el transcurso de 7 años. Los "Veji" (1909) eran ya un testimonio definitivo del paso del liberalismo burgués ruso al campo de la contrarrevolución. Los "vejistas", escribía Lenin, pusieron en manos de las clases de los capitalistas y terratenientes "un arsenal de armas para la lucha política e ideológica contra la democracia y el socialismo", "toda una enciclopedia sobre los problemas de la filosofía, la religión, la política, la publicística, la valoración de todo el movimiento de liberación y de toda la historia de la democracia rusa"(1).

Las dificultades del movimiento revolucionario en Rusia, particularmente la derrota de la primera revolución rusa no podían menos de suscitar entre los elementos inestables en las filas de los socialdemócratas ciertas vacilaciones, máxime si se tiene en cuenta la juventud del movimiento socialdemócrata y el débil temple teórico de sus cuadros.

A. A. Bogdánov fue en ese entonces un destacado representante de la ideología revisionista en las filas del propio Partido. La actividad literaria de Bogdánov comienza a fines del siglo XIX cuando publicó la obra "Elementos fundamentales de la concepción histórica de la naturaleza" (1899) y luego "El conocimiento desde el punto de vista histórico" (1901). En este primer período de su actividad se hallaba bajo la influencia del energetismo de Ostwald.

El segundo período se señala por la creación del "sistema" del empiriomonismo. Bogdánov se hallaba bajo la influencia de Mach y Avenarius. En el fragor mismo de la primera revolución publica tres libros del "Empiriomonismo" (1905-1906). Tras ellos siguen "Aventuras de una escuela filosófica" (1908) y "La caída de un gran fetichismo. La fe y la ciencia" (1910).

El tercer período de la actividad de Bogdánov —el llamado período tectológico— comienza en 1913 con la publicación de la "Ciencia universal de la organización", que era la continuación del desarrollo del empiriomonismo. En todas estas obras, Bogdánov ocupaba una posición idealista que no tenía nada de común con el marxismo. En torno a Bogdánov se agrupó desde los años 1907-1909 toda una corriente revisionista e idealista. A esta tendencia se unieron Lunacharski, Bazárov, Iushkévich, Berman, Valentínov y otros. Los revisionistas publicaron numerosas recopilaciones: "Ensayos de una concepción realista del mundo" (1904), "Ensayos sobre la filosofía del marxismo" (1908), "Ensayos de una filosofía del colectivismo" (1909). A. V. Lunacharski, compartiendo las opiniones filosóficas de Mach y Avenarius, promovió la idea de la "construcción de Dios", y procuraba unir la concepción marxista del mundo con la religión. Publicó una obra en dos tomos bajo el título "Religión y socialismo" (1909-1911).

---

(1) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XVII, pág. 43; t. XVI, pág. 106.

Precisamente en esta época comienza en el seno del Partido una aguda lucha de los materialistas dialécticos por el marxismo. En esta lucha, que duró una serie de años, Lenin desempeñó el papel dirigente.

La obra clásica de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo" fue un modelo de crítica sustancial, profunda y multifacética, de las novísimas corrientes del idealismo. Lenin reveló el papel reaccionario de la epidemia machista entre ciertos marxistas inestables. Defendió el principio del espíritu de partido de la filosofía marxista, elevó el materialismo a un nuevo escalón, en correspondencia con el nivel de la ciencia contemporánea.

En la lucha de los marxistas rusos contra la revisión de los fundamentos del materialismo dialéctico, le tocó en aquellos años participar también al autor de esta recopilación. La primera sección del libro que se ofrece contiene artículos políticos y propagandísticos de la época de la primera revolución rusa, que fueron publicados por mí en la emigración en la revista "Neue Zeit", y también numerosos trabajos dedicados a la crítica del machismo en todos sus aspectos: empiriomonismo, empiriosimbolismo, empiriocriticismo.

El artículo "La autocracia constitucional y la probable solución de esta contradicción" se proponía hacer conocer al lector extranjero la disposición de las fuerzas en una de las primeras etapas de la revolución rusa y procuraba señalar algunas perspectivas del ulterior desarrollo de los acontecimientos en Rusia.

El artículo "Machismo y marxismo" es la reproducción de un informe en Ginebra en 1907 en una discusión con Bogdánov y Lunacharski. Como oponente de Bogdánov en la discusión intervino Plejánov, que más tarde transformó su discurso en un folleto bajo el título de "Materialismo militante" ("Materialismus militans"). En esta sección he incluido el capítulo "El materialismo dialéctico", que en 1909 fue resumido por Lenin, quien sobre el campo realizó una serie de observaciones. Las observaciones de Lenin se referían principalmente a la imprecisión en el planteamiento de algunos problemas aislados y al difícil lenguaje filosófico. En esencia, Lenin no me hizo ningún reproche de desviación del materialismo. Al preparar esta recopilación, las observaciones de Lenin fueron, naturalmente, tenidas en cuenta por mí.

Terminé mi primer libro, "Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico", en 1908. Pero la edición se retrasó siete años. Era difícil encontrar en estos años de reacción en Rusia un editor para un libro marxista. Finalmente, fue publicado en 1916 por la editorial "Vida y conocimiento". La "Introducción" fue también dedicada en grado considerable a la lucha contra el machismo.

La siguiente etapa de mi actividad pertenece ya al período de formación del poder soviético, período del cual fue característica la particular agudeza de la lucha ideológica. Los ideólogos de la derrocada clase dominante no podían entregar sin lucha sus posiciones. Es preciso señalar que la activación de las corrientes burguesas del pensamiento social y filosófico se fortaleció notablemente en el primer período de la "NEP" (1921-1922) vinculada con una cierta reanimación de los elementos burgueses en la economía del país.

Ya en 1919 N. Berdiáiev había organizado en Moscú la llamada "Academia libre de cultura espiritual" en torno a la cual se agruparon los conocidos renegados y líderes de los "Veji"; N. Berdiáiev, S. Frank, F. Stepun, D. Visheslavtsev, y los tampoco desconocidos V. Ivanov, A. Bieli y otros. Además de dictar cursos especiales sobre historia de la "cultura espiritual" y la filosofía de la religión, la Academia realizaba propaganda de la filosofía idealista religiosa, organizaba conferencias públicas en el Museo Politécnico y procuraba extender su influencia no sólo a la intelectualidad burguesa, sino también a los obreros, guardias rojos y marinos.

En los mismos años aparece en Petrogrado la "Sociedad filosófica libre". En los años 1919-1920 con frecuencia cada vez mayor comienzan a ver la luz "trabajos" teóricos, y luego ediciones periódicas, dedicados a propagar la ideología idealista reaccionaria. En Moscú, en los años 1918-1921 se reinicia la edición del anuario filosófico "Pensamiento y palabra" que agrupaba a idealistas tales como Shpiet, Guershenson, L. Shestov. En 1922 se publica bajo la redacción de Radlov y Losski el número 1 y luego el 2-3 de la revista "Pensamiento", órgano de la Sociedad Filosófica de Petersburgo. Comienzan a editarse trabajos dedicados principalmente a los problemas de la "filosofía de la historia". S. Frank y A. Karsavin publican en 1922 la recopilación de artículos de Berdiáiev, Stepun y Frank "Oswald Spengler y la decadencia de Occidente".

La fisonomía ideológica de esta agrupación se hallaba enteramente definida por la tradición de dos decenios de traiciones, apostasías y de la más furiosa lucha contra el socialismo y la democracia a cargo de "vejistas" tales como Struve, Frank, Berdiáiev y Guershenson. Todo el contenido de los "Veji", sin ningún cambio esencial, fue trasladado a las páginas de la literatura "vejista" de los años 20.

La contraposición de la creación religiosa "original" del pensamiento ruso (Chaadaiev, Jomiakov, V. Soloviov), a las ideas del socialismo y el materialismo, "ajenas y hostiles" a Rusia, el eliminar del campo de las ciencias sociales el determinismo, el rechazo de toda comprensión del proceso histórico, la sustitución de la ciencia de la sociedad por desvaríos teológicos y teleológicos, la prédica del intuicionismo místico como único método de penetración en la esencia y la unidad ("divina", claro está) de los procesos históricos, la propaganda de las ideas reaccionarias de Spengler, condimentado a la manera de los "vejistas" con una considerable porción de misticismo religioso y nacionalismo burgués ruso, hasta la "liquidación del sentido común" en calidad de premisa para un exitoso filosofar —tales eran las principales tendencias de la propaganda reaccionaria llevada a cabo por los ideólogos del "vejismo"—. "Todo sistema filosófico más o menos bien pensado y profundo nos conduce inevitablemente a Dios"; bajo esta divisa un pequeño grupo de teóricos burgueses todavía no abatidos, proclamaba la cruzada contra la concepción proletaria del mundo, contra el materialismo, contra la ciencia.

A principios de la década del 20 se acentuaron las vacilaciones ideológicas también entre una parte de los comunistas, entre los trabajadores del frente ideológico. Este hecho no puede causar sorpresa: en las con-

diciones de la reforzada acción de la ideología burguesa hostil al marxismo comenzó a hacerse sentir el insuficiente temple ideológico de una parte de los cuadros teóricos que no eran capaces de enfrentar tendencias "a la moda" tales como el freudismo, el machismo y el positivismo. En las obras de Variash, Reisner y otros se hicieron intentos de propagar el freudismo.

Los acontecimientos posteriores demostraron que en el dominio de la ideología fenómenos tales como el de "mininismo" con su cacareada consigna de "fuera la filosofía" y "la ciencia en sí misma es la filosofía" o el "enchmenismo" con su intento de biologizar los fenómenos sociales, no fueron acontecimientos casuales. Más tarde una más amplia corriente de mecanicistas comenzó a aplicar en los hechos la misma línea de liquidar el materialismo dialéctico y de sustituirlo por un chato empirismo.

Las vacilaciones mecanicistas e idealistas penetraron también en el dominio de las ciencias sociales. Hasta fines de la década del 20, la lucha contra el renacimiento de la filosofía idealista machista en el dominio de las ciencias sociales bajo la forma de la "ciencia universal de la organización" de Bogdánov siguió siendo la tarea más actual. Como uno de los principales propugnadores del mecanicismo actuó también Bujarin con su teoría del "equilibrio".

En los primeros años que siguieron a la revolución, cuando se desarrollaba la guerra civil, la despiadada lucha contra los guardias blancos y los intervencionistas que se proponían estrangular el poder soviético, los cuadros del Partido fueron naturalmente apartados de la labor teórica. Había que defender, con las armas en la mano, las conquistas de la revolución. Pero tan pronto como fue aplastada la contrarrevolución, surgió inmediatamente la necesidad de crear sus propios cuadros teóricos. Se debió empezar a construir en las condiciones tremendamente difíciles del desbarajuste de postguerra, de la insuficiencia de cuadros y de medios materiales. Sin embargo, el Partido emprendió enérgicamente la tarea. Se fundaron instituciones de enseñanza como la Universidad Comunista Sverdlov, el Instituto de Profesores Rojos, la Academia Socialista, el Instituto Marx y Engels, se recopilaron las obras de los fundadores del marxismo y la literatura acerca de ellos, se inició la edición de literatura sobre historia del socialismo, sobre filosofía, sobre economía, etc.

Al mismo tiempo fue fundada una serie de revistas teóricas, entre ellas "Bajo la Bandera del Marxismo" que debía encabezar la lucha contra las corrientes idealistas y revisionistas en el frente filosófico. Había que dedicarse a la limpieza de los establos de Augías, es decir, a la lucha contra el idealismo, el misticismo y toda la inmundicia contrarrevolucionaria. Pero la tarea principal consistía, claro está, en la propaganda y la elaboración ulterior de la filosofía del marxismo-leninismo.

La fundación misma de la revista y la integración de su redacción fue aprobada por Lenin, que esbozó el programa de la revista en el artículo "Sobre el significado del materialismo militante" publicado en la tercera entrega en 1922. En su artículo programático Lenin saluda ante todo la unión de los comunistas con los no comunistas, porque sin esta

unión "no puede hablarse siquiera de una verdadera construcción comunista"[2]. La revista que quiere ser órgano de prensa del materialismo militante, escribía Lenin, debe ser un órgano combativo en el sentido del desenmascaramiento y persecución sin tregua de todos los "lacayos diplomados del clericalismo", debe ser "el órgano de prensa del ateísmo militante"[3]. Lenin proponía editar la literatura atea francesa del siglo XVIII. Además de la alianza con los materialistas consecuentes no es de menor importancia, sino de mayor aún, la alianza con los representantes de las ciencias naturales modernas. "...Debemos comprender —decía Lenin— que sin una sólida fundamentación filosófica ninguna ciencia natural. ningún materialismo, podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y la restauración de las concepciones burguesas". Para sostener esta lucha no hay que ser simplemente un materialista, sino un materialista dialéctico. "Para lograr este objetivo, los colaboradores de la revista «Bajo la Bandera del Marxismo» deben organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista, o sea, de la dialéctica que Marx aplicó también prácticamente en su obra «El Capital» y en sus trabajos históricos y políticos con tal éxito, que en la actualidad cada día del despertar de las nuevas clases a la vida y a la lucha en Oriente (Japón, India y China) —de centenares de millones de hombres que constituyen la mayoría de la población del globo y que hasta ahora, con su inactividad y letargo histórico, eran causa del estancamiento y la descomposición de muchos Estados avanzados de Europa—, cada día del despertar a la vida de nuevos pueblos y nuevas clases confirma, cada vez más y más, el marxismo"[4].

Más adelante, Lenin exhortaba a los redactores y colaboradores de la revista a desarrollar la dialéctica basándose en el modo en que Marx aplicaba, concebida de una manera materialista, la dialéctica de Hegel. "Creo que el grupo de redactores y colaboradores de la revista «Bajo la Bandera del Marxismo» debe constituir algo así como una «sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana». Los naturalistas modernos encontrarán (si saben investigar y si nosotros aprendemos a ayudarles) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a los problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales y ante los cuales «caen» en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas"[5].

Al mismo tiempo Lenin señalaba las dificultades que enfrentaría esa labor. "...Y no cabe duda, —subrayaba Lenin— que los primeros intentos no estarán exentos de errores. Pero sólo quien nada hace, no se equivoca"[6].

"Bajo la Bandera del Marxismo" se planteó como tarea cumplir el programa de Lenin. En la carta que con motivo de la muerte de Lenin dirigió al Comité Central del Partido la redacción escribía: "Con la

---

(2) Ver *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXIII, pág. 209.
(3) *Ibíd.*, pág. 210.
(4) *Ibíd.*, pág. 214.
(5) *Ibíd.*, pág. 215.
(6) *Ibíd.*, pág. 214.

muerte de Vladímir Ilich el materialismo militante ha perdido a su reconocido gran jefe". "Hemos perdido al jefe, pero tenemos sus mandatos e indicaciones. La lucha por el marxismo, la lucha rigurosa y consecuente por el materialismo, tal será nuestra respuesta a los enemigos que se alegran con nuestra gran pérdida"(7).

En los primeros tiempos hubo que luchar *por el materialismo.* El eterno enemigo del materialismo —el idealismo— continuaba, en los primeros años del poder soviético, ejerciendo influencia en los círculos pequeñoburgueses y en ciertas capas de científicos, particularmente en los naturalistas. Las condiciones de la "NEP", que habían dado a la espontaneidad pequeñoburguesa la posibilidad de penetrar en unas u otras capas de la intelectualidad y envenenarles la conciencia con su ideología, encerraban el peligro de desarmar ideológicamente a una parte de la intelectualidad del Partido. La dirección del Partido llevó a primer plano la necesidad de luchar por el materialismo contra el idealismo.

El primer lustro de nuestra revolución se caracterizó también por la defensa del materialismo contra todos los matices del idealismo, empezando por aquellos abiertamente burgueses y terminando por las desviaciones dentro del Partido hacia el idealismo que encubrían su apartamiento del marxismo con frases "de izquierda".

Bogdánov, que en las páginas de la revista "Cultura proletaria" propugnaba sus concepciones antimarxistas e idealistas se presentó nuevamente en primer plano. Sus ideas de la "cultura proletaria", de la "socialización de la ciencia", etc., eran la concreción de su "Tectología", a lo que debe agregarse que Bogdánov halló dentro de sí el suficiente "valor" para declarar a Marx el gran predecesor de la ciencia organizada, el predecesor de Bogdánov.

Bajo la influencia de los ataques burgueses contra el marxismo, dentro del propio marxismo se constituyó una nueva "ideología" revisionista de negadores de la filosofía marxista. Por cuanto las corrientes burguesas contrarrevolucionarias actuaban bajo la bandera de la "filosofía", algunos elementos izquierdistas entre los "marxistas" pensaron que negar toda la filosofía en general y la filosofía marxista en particular era una causa necesaria y "revolucionaria". Estos elementos partían del hecho de que la filosofía era la bandera de la reacción burguesa y por ello los marxistas debían "liquidar" la filosofía.

Esta corriente es conocida con el nombre de "mininismo" porque Minin apareció como el iniciador de esta orientación antimarxista. "La filosofía, —escribía—, es una noción específica y muy definida de la concepción burguesa del mundo, de la sociedad humana y del conocimiento. Toda filosofía, como toda religión, es enemiga del proletariado y del comunismo". Minin también proclamó la consigna: "¡Abajo la sucia ropa de la filosofía! ¡Fuera la filosofía!".

El llamado "enchmenismo", que se presentó preconizando una "nueva teoría de la biología" y que exigía la completa liquidación de la psicología "en vista del renacimiento que ha comenzado del positivismo crítico" fue el ulterior desarrollo de las desviaciones anotadas. "En el

(7) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1924, Nº 1.

curso de nuestra exposición. —escribía Enchmen— al destruir las viejas tablas de la ley llegaremos gradualmente a comprender qué inmensa confusión existe respecto a los problemas de lo material y lo espiritual en las obras de Plejánov e incluso de Engels y, en general, en todas las obras filosóficas de carácter puramente explotador". "La concepción del mundo, el idealismo y el materialismo, son invenciones explotadoras". "Una tal concepción filosófica del mundo, —escribía Enchmen— denominada materialismo dialéctico será convertida en cenizas, porque gracias al entrenamiento biológico desaparecerá la necesidad de la lógica, perecerá el conocimiento, el pensamiento, y sólo la reacción fisiológica de la risa recordará el materialismo dialéctico explotador que engañaba a las inocentes cabezas de los obreros revolucionarios de avanzada"[8].

Al lector actual debe parecerle absolutamente incomprensible que esta absurda "concepción" pueda haber sido el objeto de una lucha seria por parte de los materialistas dialécticos. No obstante, este hecho se explica porque el enchmenismo encontró favorable acogida en un cierto sector de nuestros estudiantes. Al mismo tiempo el autor de la "teoría de la nueva biología" se beneficiaba con la popularidad como hombre que traía un nuevo verbo.

Reisner y Variash hicieron un gran embrollo en los problemas de la relación entre la ideología y la psicología. Tergiversaban los fundamentos del materialismo histórico, pretendiendo sustituir el materialismo histórico por el psicoanálisis (freudismo).

Como lo demostraron los acontecimientos posteriores, todas las desviaciones señaladas se caracterizaban por su primitivismo, su incomprensión de la dialéctica, su carácter mecanicista. Estas circunstancias permitieron que, en la siguiente etapa, todas las desviaciones se unieran en una plataforma única: la del materialismo mecanicista. En los años 1924-1925 se originó una aguda polémica en torno al libro de I. Stepanov "El materialismo histórico y las ciencias naturales modernas. Marxismo y leninismo". En su libro Stepanov formulaba la posición del materialismo mecanicista que identificaba la filosofía marxista con las conclusiones generales de las ciencias naturales. Colaboradores del Instituto de Investigación Científica "Timiriázev" proclamaron superflua la filosofía y después de dar la espalda a la dialéctica de Marx, Engels y Lenin hicieron del materialismo mecanicista su bandera. Bajo esta bandera se movilizaron todas las viejas desviaciones, incluso el bogdanovismo.

La negación de la dialéctica, la negación de la filosofía marxista en general (renació bajo una nueva forma la consigna de Minin y Enchmen "Fuera la filosofía") constituyeron los rasgos principales de la desviación mecanicista. En la discusión realizada en el Instituto de Filosofía Científica, en el verano de 1926, se caracterizó la nueva corriente revisionista del modo siguiente: "Este grupo no es nada homogéneo, es un «conglomerado», un agregado «mecánico» de elementos diferentes. Es un bloque peculiar de freudistas, de machistas del pasado y del presente, empiristas y materialistas mecanicistas tácitos y declarados". En torno a la

---

(8) *Enchmen*, "Dieciocho tesis sobre la «teoría de la nueva biología»", 1920. "La teoría de la nueva biología y el marxismo", 1923.

nueva plataforma se unieron I. Borichevski, L. Axelrod, A. Variash, I. Stepanov, S. Semkovski, A. Timiriázev, A. Bogdánov y V. Sarabianov. Todos ellos se pronunciaron contra el materialismo dialéctico calificándolo de corriente "neohegeliana", "filosófica" (Borichevski), "reaccionaria" (I. Stepanov), "escolástica" (S. Semkovski), "deborinista" (Timiriázev), etc.

En el XII Congreso del Partido se aprobó la siguiente resolución:

"En íntima relación con la necesidad de contrarrestar organizadamente la influencia del espíritu burgués y revisionista profesoral en primer término sobre el estudiantado, se debe promover en un grado mayor que en el presente la tarea de activar la labor del pensamiento científico comunista haciendo centro de esta labor a la Academia Socialista, ampliando el volumen de su actividad más allá de los límites de las ciencias sociales. La Academia Socialista debe ligar estrechamente su labor a la actividad de investigación científica de las distintas instituciones y organismos (Universidades, Universidades Comunistas, Comisariados del Pueblo, etc.), convirtiéndose gradualmente en un centro metodológico científico, que una toda la labor de investigación científica"(9). En los Estatutos de la Academia Comunista (parágrafo 3) se dice expresamente que entre las tareas se incluye la "lucha por una rigurosa aplicación del punto de vista del materialismo dialéctico, tanto en las ciencias sociales como en las naturales, y el desenmascaramiento de las supervivencias del idealismo". La redacción de la revista "Bajo la Bandera del Marxismo" así como la "Sociedad de materialistas dialécticos militantes", respecto a la cual se tratará más adelante, estaban estrechamente vinculadas a la Academia Comunista y al Instituto Marx y Engels.

Con el fin de luchar contra el idealismo y toda clase de desviaciones y cumpliendo las indicaciones de Lenin en su artículo programático "En torno al materialismo militante", los filósofos soviéticos emprendieron conjuntamente con el Instituto Marx y Engels la edición de la "Biblioteca del materialismo" y "Biblioteca del Ateísmo". La primera editó: "Sistema de la naturaleza" de Holbach, "Obras Escogidas" de John Toland, "Obras Escogidas" de La Mettrie, "Obras escogidas en dos tomos" de Denis Diderot, las obras de Thomas Hobbes y Ludwig Feuerbach. La Biblioteca del Ateísmo publicó: Holbach, "El sentido común": Holbach, "El cristianismo al desnudo"; Jean Meslier, "Mi testamento" en dos volúmenes; Naigeon, "El soldado ateo"; Holbach, "Diccionario teológico de bolsillo" y otros.

En el primer decenio del poder soviético desempeñó un gran papel la Sociedad de Materialistas Dialécticos Militantes. Nosotros seguimos las indicaciones de Vladímir Ilich y casi inmediatamente después de la publicación de su artículo programático nos dedicamos a crear la Sociedad de Materialistas Dialécticos Amigos de la Dialéctica Hegeliana recomendada por Lenin.

La Sociedad de Materialistas Dialécticos Militantes era una amplia organización social erigida sobre principios democráticos con estatutos

(9) "El PCUS en las resoluciones y decisiones de los congresos, conferencias y plenos del Comité Central", I parte, págs. 735-736.

sumamente interesantes en los que se formulaban las tareas de la Sociedad.

Eran tareas de la asociación, de acuerdo con los estatutos, "la elaboración científica de los fundamentos del materialismo dialéctico. la elaboración del método dialéctico en el dominio de las ciencias naturales. el trabajo de investigación en la esfera del materialismo histórico. la investigación científica de la historia del materialismo y de las ciencias naturales, la lucha contra el idealismo en la filosofía y en las ciencias naturales y contra la manera simplista de tratar el materialismo dialéctico. la activa propaganda y popularización del materialismo dialéctico"(10).

En su mensaje a todos los camaradas dedicados al estudio, la elaboración y la propaganda del marxismo (1928), la Sociedad de Materialistas Dialécticos Militantes declaraba que consideraba objetivo de su actividad el cumplimiento de las tareas mencionadas por Lenin en su artículo "Sobre el materialismo militante".

"Ante quienes —dice el mensaje— creen que el estudio de la dialéctica materialista es escolasticismo, y consideran la dialéctica como una parte secundaria, no esencial, de la concepción marxista del mundo, ante quienes reviven la concepción mecanicista del mundo superada por Marx, Engels y Lenin, aferrándose a los prejuicios mecanicistas de la ciencia moderna pese al carácter dialéctico de las conquistas de las ciencias naturales; ante quienes niegan la significación y el papel de la filosofía del marxismo como concepción del mundo y como método válido para todos los dominios del conocimiento, la Sociedad de Materialistas Dialécticos Militantes declara que en el período inmediato concentrará la máxima atención en la lucha por la dialéctica materialista y contra el revisionismo que pretende refutarla"(11).

Toda la actividad de la sociedad se realizó públicamente en sus sesiones y reuniones abiertas. La sociedad tenía el derecho de organizar conferencias, discusiones y controversias públicas con la participación de miembros de la sociedad y de personas invitadas, y de convocar congresos y conferencias de toda la Unión.

La sociedad tenía secciones en diversas ciudades y también en las repúblicas, filiales sostenidas por la dirección. Además, había grupos de colaboración con la sociedad. El organismo superior de dirección era el Congreso de la sociedad de toda Rusia. Además de filósofos, la integraban naturalistas, economistas, historiadores, médicos, juristas, biólogos, etc.

Las reuniones de la Sociedad de Materialistas Dialécticos se realizaban con la participación de un gran número de asistentes. Las sesiones eran sumamente animadas y a menudo hasta tumultuosas porque en ellas se entablaban polémicas de principio y agudas luchas.

Además de la actividad colectiva en los marcos de la sociedad, dedicada principalmente a la propaganda y popularización del materia-

(10) Recopilación, "El materialista militante", 1924, Nº 1.
(11) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1928, Nº 12, pág. 217.

lismo dialéctico, los miembros de la sociedad llevaban a cabo una gran labor de investigación científica insertando los resultados de sus trabajos en las páginas de las revistas "Bolchevik", "Bajo la Bandera del Marxismo", "El Mensajero de la Academia Comunista", "El Materialista Militante", "Anales del Marxismo", "Archivo de Marx y Engels" y otras.

En estos años (1922-1930) se acumuló un gran número de trabajos de miembros de la sociedad, publicados tanto en revistas como en libros. En este período al autor de esta recopilación le correspondió intervenir frecuentemente contra las corrientes burguesas hostiles al marxismo así como contra los intentos de revisión de la filosofía del materialismo dialéctico.

Se debe subrayar que cada obra de aquellos años no era simplemente un trabajo académico sino el producto de una dura lucha contra una u otra desviación o tergiversación del marxismo o contra el idealismo y el clericalismo.

Uno de los objetos de la crítica durante ese período fue la filosofía de Oswald Spengler. Los contrarrevolucionarios rusos N. Berdiáiev, S. Frank, F. Stepun y Y. Bukshpan, publicaron en 1922 un libro con el título de "Oswald Spengler y la decadencia de Occidente" en el cual ensalzaban por todos los medios a este precursor del fascismo. Pintaban a Spengler como un genial pensador, como un profeta y a su libro lo consideraban un libro conmovedor. La "teoría" de Spengler se reducía a la idea de que la cultura europea se basa en el llamado espíritu fáustico. Al igual que toda cultura, la europea pasa de la cultura religiosa a la decadencia y a la civilización no religiosa señalada por el triunfo del materialismo, la democracia y el socialismo. En esencia, el libro de Spengler era un panfleto contra el desarrollo progresivo de la cultura, contra el proletariado y todo lo avanzado. Su ideal estaba en el Medioevo. Spengler proclamaba estruendosamente el fin de la cultura europea.

Los berdiaievistas se aferraban a la reaccionaria posición de Spengler. "El libro de Spengler, — escribía Berdiáiev— tiene una enorme significación sintomática. Da la sensación de la crisis, de la quiebra, del fin de toda una época histórica". La civilización es el comienzo de la muerte. Se derrumban todos los valores religiosos y metafísicos, abandonan la escena los reyes, la nobleza. En la arena histórica se presentan las masas populares con su concepción del mundo, con su aspiración a reconstruir la sociedad sobre principios socialistas, lo cual, desde el punto de vista de Spengler y de Berdiáiev, significaba la muerte de la cultura, el ocaso de Europa y no el movimiento progresivo de la humanidad hacia adelante. Los berdiaievistas identificaban la próxima destrucción del imperialismo y del capitalismo, la destrucción del viejo mundo, con el fin de la cultura en general.

En los comienzos de la década de los años 20, el libro de Spengler afectó incluso a algunos elementos del Partido. El autor de este libro criticó la reaccionaria concepción histórico-filosófica de Spengler.

Al criticar la obra de Max Adler y de otros socialdemócratas alemanes, procuramos demostrar que, a semejanza de los rusos Bulgakov, Struve y Berdiáiev, los revisionistas alemanes, que se habían "desilusionado" del marxismo y de la ciencia en general, encontraron su salvación no

ya en la ética kantiana, sino simplemente en la religión. Después de traicionar al movimiento obrero, los socialistas de derecha declararon que no habían quebrado ellos sino el marxismo, el cual debía ser revisado en el espíritu de una concepción ética y religiosa del mundo.

Durante todo un período histórico la socialdemocracia alemana cumplió un "cordial acuerdo" con el centro católico dentro y fuera del Parlamento. Después de la primera guerra mundial se propuso establecer con aquél un vínculo más íntimo en el dominio de la ideología. Los ideólogos católicos afirman que la clase obrera había estado apartada hasta ese entonces de la religión porque la religión, la iglesia, se hallaba lejos del socialismo, de los obreros. Los revisionistas quieren "socializar" la religión y la iglesia, y los ideólogos católicos, "catolizar" el socialismo. La actitud hostil ante el marxismo une a unos y a otros.

Mi trabajo "El freudismo y la sociología" fue escrito en relación con la propaganda del freudismo que hacían los profesores Reisner, Variash y otros, a quienes había atraído el psicoanálisis de Freud. Una serie de camaradas como Variash procuraban sustituir el materialismo histórico de Marx por el psicoanálisis de Freud; algunos de ellos llegaron a afirmar que el propio Marx era un freudiano inconsciente antes de Freud. Esta teoría reaccionaria, que también había aparecido después de la primera guerra mundial, condenaba en esencia toda acción revolucionaria de la clase obrera contra el régimen existente, comparando esa acción con una "rebelión primitiva contra el padre". La cuestión radicaba aquí en la fundamentación científica de que no era necesario actuar contra el poder burgués dominante, contra la autoridad estatal. Nosotros criticamos esta falsa orientación reaccionaria y podemos señalar con satisfacción que el freudismo desapareció en el horizonte en nuestro país.

El trabajo "Una nueva campaña contra el marxismo" fue dedicado a la crítica de los pronunciamientos revisionistas de de Man —ex socialdemócrata de izquierda y colaborador de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo—, que durante la guerra había caído en el pantano del socialpatriotismo, del freudismo y de la intuición bergsoniana.

Debe decirse que sólo una parte, y una parte muy pequeña, de estos trabajos integra la actual recopilación y compone su segunda sección, que lleva el título de "Crítica de las tendencias reaccionarias del pensamiento burgués".

La tercera sección del libro tiene por objeto los problemas filosóficos de las ciencias naturales, de acuerdo con su elucidación por Engels. Todos los artículos que lo integran están dedicados a la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, que acababa de publicarse, y a la lucha contra la adulteración de la dialéctica principalmente por los mecanicistas. Esta sección está indisolublemente vinculada con la cuarta sección dedicada a la lucha contra los mecanicistas. Una serie de trabajos se publican aquí con reducciones importantes.

La quinta sección del libro, que lleva el título de "Lenin y el materialismo" se compone de cinco trabajos dedicados a los problemas de la herencia leninista así como a la actitud de la filosofía del materialismo dialéctico respecto a la filosofía de Hegel.

La sexta sección del libro se compone de intervenciones relacionadas con el décimo aniversario de la Gran Revolución Socialista de Octubre y de un artículo publicado en "Pravda" el 10 de noviembre de 1929.

Todos los artículos antes enumerados abarcan, claro está, sólo una pequeña parte de lo que fue creado con los esfuerzos comunes de un gran grupo de trabajadores del frente ideológico en la década a la que pertenecen los trabajos publicados en las cuatro últimas secciones.

Basta examinar rápidamente las páginas de las revistas "Bolchevik", "Bajo la Bandera del Marxismo", "El Mensajero de la Academia Comunista", las recopilaciones "El Materialista Militante" y "Anales del Marxismo" y echar una mirada a la vasta literatura de la década de los años 20 sobre filosofía marxista e historia de la filosofía para ver qué labor fue cumplida durante esos años en favor de la defensa y propaganda de la teoría del materialismo dialéctico.

Habiendo comenzado a erigir la ciencia en las condiciones de una aguda lucha ideológica, sólo con algunos libros sobre filosofía del marxismo que habían llegado a ser una rareza, superando las difíciles condiciones del desbarajuste y luego las dificultades del período del restablecimiento, con una insuficiencia agudísima de cuadros calificados, los comunistas que trabajaban en el frente teórico llegaron al décimo aniversario de Octubre con grandes conquistas.

Los cuadros soviéticos del Partido y filosóficos, la sociedad soviética, recibieron la primera edición de las obras de Lenin (1921-1924), las importantísimas obras de Marx y Engels y las obras completas de Plejánov. El Instituto Marx-Engels se enriqueció con la valiosísima herencia manuscrita de los clásicos del marxismo. El primer título editado fue la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels. En 1925 tuvo lugar otro destacado evento en el frente filosófico: se publicó el resumen leninista de "La ciencia de la lógica" de Hegel. A las armas de nuestra ciencia filosófica se incorporó el arsenal de las notables ideas de Engels y Lenin, lo que permitió elevar a un nuevo y más alto grado la elaboración de los problemas de la dialéctica materialista y asestar un golpe de muerte al mecanicismo.

La desaparición del jefe planteó con toda agudeza la tarea de desarrollar la herencia filosófica leninista; el Partido hizo un llamado a los trabajadores del frente teórico para que emprendieran la elaboración y propaganda sistemáticas de las obras leninistas. En los años 1924-1927 se publicaron en las revistas teóricas decenas de artículos dedicados al desarrollo de los problemas actuales del leninismo, recopilaciones especialmente consagradas a Lenin y en fin, monografías que explicaban unos u otros aspectos de la vida, la actividad y la labor teórica de nuestro jefe.

En ese período se trabajó intensamente en el desarrollo ulterior de la herencia de Marx y Engels. Se editaron muchos artículos y cartas de Marx y Engels aún desconocidos para el lector soviético; se plantearon problemas teóricos referentes a la más profunda comprensión de diversos aspectos del marxismo.

Finalmente, no se puede dejar de señalar los grandes éxitos conquistados por los filósofos soviéticos en el cumplimiento de las indica-

ciones de Lenin acerca de la necesidad de difundir la herencia filosófica de Plejánov.

La revista "Bajo la bandera del marxismo" enfrentó los intentos de hacer penetrar la ideología burguesa en los medios marxistas; fue intransigente respecto a las vacilaciones ideológicas en nuestras filas. La lucha sistemática contra la ideología de la burguesía "vejista" rusa que procuraba levantar cabeza a principios de la década de los años 20, la lucha contra las tendencias idealistas de moda como el freudismo, el neokantismo, contra las ideas reaccionarias de Spengler, Bergson, Max Scheler y otros representantes de la filosofía burguesa reaccionaria, el desenmascaramiento consecuente de la filosofía machista, finalmente la lucha comenzada, ya en 1922, contra la revisión mecanicista de la teoría del materialismo histórico por parte de Bujarin y la posterior lucha contra el mecanicismo en el dominio de las ciencias naturales concretas —tales fueron las direcciones principales de la labor ideológica de la revista. Esta procuró ser el órgano de prensa del materialista militante, combatiente, que templaba nuestros cuadros teóricos en una lucha inconciliable y de principios contra todos los enemigos del marxismo, cualquiera que fuera la forma, oculta o manifiesta, en que lo atacaran.

En esos años los éxitos más significativos fueron conquistados indudablemente en dos dominios: en el desarrollo de la teoría del materialismo dialéctico y en la elaboración de los problemas de la historia de la filosofía. El artículo de Lenin "Sobre la significación del materialismo militante" había planteado la tarea de extender la metodología del materialismo dialéctico no sólo al dominio de las ciencias sociales donde, con la victoria de la clase obrera en nuestro país el materialismo dialéctico celebraba su grandioso triunfo, sino también a la esfera de las ciencias naturales. De aquí derivaba el problema, sumamente actual y complejo, de desarrollar la teoría del materialismo dialéctico, problema que en aquellos años debían resolver nuestros filósofos. Mientras que en los primeros años de este período tuvimos que poner el acento en la defensa de los principios materialistas fundamentales (el problema de la estructura de la materia, la teoría de la relatividad y el materialismo dialéctico, el darvinismo y el marxismo), posteriormente, debido al fortalecimiento del peligro significado por la revisión mecanicista de la filosofía del marxismo, el centro de gravedad se trasladó a la dialéctica materialista. La lucha adquirió en este campo un carácter extremadamente agudo y fue acompañada de grandes dificultades. Las innumerables acusaciones de "hegelianismo", de "escolasticismo hegeliano", etc. que los mecanicistas lanzaban en aquel entonces contra quienes luchaban por el planteamiento de los problemas actuales del materialismo dialéctico, estaban dirigidos en esencia contra el legado de Lenin, contra la campaña leninista por la unión del materialismo dialéctico y las ciencias naturales. La publicación de la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels y el "Resumen de la Ciencia de la Lógica" de Lenin fue indudablemente un punto de viraje en esta lucha; esa publicación quitó toda esperanza a la existencia ulterior del agrupamiento revisionista mecanicista.

En esta lucha comenzaron a desarrollarse los problemas de la teoría de la dialéctica como ciencia con la concreción de sus tareas en los

tres dominios: la dialéctica de los procesos sociales, la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica del proceso del conocimiento.

En la esfera de las ciencias sociales fue promovida, en oposición a la teoría del equilibrio mecanicista, la concepción marxista del "automovimiento" en tanto movimiento basado en el desenvolvimiento de las contradicciones internas, inmanentes.

En el dominio de las ciencias naturales se plantearon los problemas del carácter objetivo de las formas cualitativas en la naturaleza, de la concepción de las formas del movimiento como "cambio en general". En la lucha contra los mecanicistas fueron desarrolladas las categorías de acción recíproca y causalidad, necesidad y casualidad, la adecuación a fines, el problema de los "nodos" y de los "saltos".

En la esfera de la teoría del conocimiento se prestó atención especial a los problemas de la relación entre lo histórico y lo lógico, entre lo abstracto y lo concreto, a la relación entre la lógica formal y la dialéctica, etc.

Y, finalmente, debe señalarse la grande y fecunda labor realizada en estos años en la elaboración de la historia del materialismo y la historia de la dialéctica.

Como era dado esperar, los problemas de la tradición materialista en la historia de la filosofía fueron los más firmemente desarrollados desde el punto de vista teórico; se analizó la concepción del mundo de destacados pensadores del pasado tales como Demócrito, Meslier, Spinoza, Leroy, Diderot, Holbach, Helvecio, Rousseau, Toland, Feuerbach; la historia de la dialéctica en sus destacados representantes: Fichte, Kant, Hegel. Debe también señalarse la labor, comenzada en esos años, referente a la elaboración y propaganda de la historia del materialismo ruso.

La obra positiva realizada en la década de los años 20 no debe hacer olvidar sin embargo las grandes insuficiencias en el trabajo del frente filosófico a las que fuera dedicada la conocida disposición del Comité Central del PCUS del 25 de noviembre de 1931 acerca de la revista "Bajo la Bandera del Marxismo".

Las históricas resoluciones del XX Congreso del Partido determinaron un viraje radical en todo nuestro trabajo ideológico; surgió, en particular, la urgente necesidad de desarrollar profundamente la historia de nuestra filosofía soviética en el período de más de cuarenta años de poder soviético. El autor de estas líneas cree que la actitud crítica respecto a la herencia del pasado, la conservación de todo lo positivo y valioso conquistado antes en el dominio de la labor teórica, la crítica de principios y creadora a lo que había adolecido de insuficiencias, será indablemente uno de los principales estímulos para el auge de la labor teórica, para la creación de la historia de la filosofía soviética. Si esta recopilación ayuda en alguna medida al cumplimiento de estas tareas, el autor considerará realizado su propósito.

Desde la época en que el autor de la presente recopilación comenzó las primeras luchas por el materialismo dialéctico, la filosofía marxista ha recorrido un gran camino de desarrollo. Desde el punto de vista del estado actual de la ciencia, algunas tesis, particularmente en los artículos escritos en los primeros años de este siglo y que fueran publica-

dos antes de la aparición del "Materialismo y empiriocriticismo" de Lenin necesitarían complementaciones esenciales e incluso ser reelaborados. Algunas fórmulas envejecidas de estos artículos, incluido mi trabajo "El materialismo dialéctico", al cual Lenin hizo observaciones, fueron corregidas por el autor en la presente edición, haciendo las correspondientes aclaraciones en el texto. Finalmente, algunos problemas de la filosofía marxista que no habían sido suficientemente desarrollados en mis trabajos de ese período, fueron reelaborados posteriormente por mí. La publicación de mis trabajos de los años 40 y 50 llena en cierta medida esa laguna.

Pero no me he creído con el derecho a reelaborar de un modo radical todos mis artículos anteriores y "elevarlos", a posteriori, hasta el nivel de la ciencia actual. Las opiniones del autor de la presente recopilación han seguido una determinada evolución a la par con el desarrollo de la ciencia filosófica soviética y la recopilación refleja este hecho.

Nunca he considerado que mi obra no tenga fallas y si en ella hay errores deben ser el objeto de una crítica de principios y fraternal. Pero bien decía Vladímir Ilich: Únicamente quien no hace nada, no se equivoca. Con la conciencia limpia puedo asegurar al lector que en mi actividad siempre he procurado seguir las indicaciones de Lenin y de nuestro Partido, que a lo largo de toda mi vida consciente siempre he sido fiel al grande y sagrado ideal del socialismo y el comunismo, que durante mis 55 años de actividad científica y literaria he luchado por el materialismo dialéctico. Entre mis trabajos no hay uno solo que no esté dedicado a la propaganda del materialismo dialéctico, a la crítica del revisionismo y a la lucha contra la ideología burguesa.

A. M. Deborin.

11/VII/1960.

PRIMERA SECCION

ARTICULOS DE LA EPOCA DE LA PRIMERA REVOLUCION RUSA
LA LUCHA CONTRA EL MACHISMO

1. LA AUTOCRACIA CONSTITUCIONAL Y LA PROBABLE SOLUCION DE ESTA CONTRADICCION[1]

El gran satírico ruso Shchedrín decía que su patria era el país de las maravillas, es decir, un país cuyos ciudadanos viven ante la amenaza de cualquier sorpresa, un país de arbitrariedad, donde no hay ningún género de leyes estables, donde los "leales súbditos" se hallan a disposición del capricho y el antojo de autócratas que se apoyan en la fuerza armada. En un Estado policíaco todo gendarme es un autócrata en miniatura del mismo modo que el monarca es un gendarme en escala aumentada. Mientras que la vida de un Estado jurídicamente ordenado debe aunque sólo sea idealmente, desenvolverse en los marcos de ciertas leyes y normas universales, en un estado policíaco el capricho no se subordina a la ley universal, él mismo se eleva al grado de ley universal, se convierte en la única norma de derecho. Un país así es un país de milagros, pues en cada instante puede producirse algo sorprendente, puede ocurrir un milagro, y el propio milagro es un acto que no se subordina a la ley general. Los ciudadanos se hallan a merced de cientos y miles de autócratas, porque existen tantas leyes como policías, cualquiera que sea la jerarquía o el grado.

Uno de estos milagros, aunque no el último, lo tenemos hoy en el choque entre dos fuerzas y principios opuestos. En un lado está la autocracia armada hasta los dientes, revestida con los signos del poder, con una espada desnuda en las manos pronta en todo momento a caer sobre los representantes del pueblo y dispersarlos. A ella se le opone el absolutismo de un órgano que significa la negación de la autocracia: me refiero a la Duma de Estado. Ambas instituciones coexisten una al lado de la otra pese a que, conforme a todas las leyes de la lógica y a los principios de jurisprudencia estatal, se excluyen recíprocamente. El gobierno en tanto no hace concesión alguna a la llamada representación del pueblo, ha llegado incluso a derogar íntegramente el manifiesto del 17 de octubre sobre cuya base fue convocada la Duma de Estado, dirige hoy los destinos del país con la misma arbitrariedad que en los más sombríos tiempos de la reacción. El gobierno dirige sus asuntos con una elocuencia, no parlamentaria, pero, en todo caso, muy convincente para el pueblo. Dispone de la fuerza física y administra de acuerdo con experiencias y tradiciones probadas. Pese a ello la representación popular, que sólo expresa los intereses de ciertas capas del pueblo, aprueba violentas resoluciones contra el gobierno, lo ataca duramente en los discursos, elabora leyes, y hasta exige que el gobierno sea llevado a juicio. Así, pues,

---

(1) Publicado por primera vez en la revista "Die Neue Zeit", 1905-1906, Nº 38.

ante nosotros se presentan dos factores independientes, dos instituciones iguales en derechos, que actualmente se hallan en un cierto equilibrio. Naturalmente, esta situación es una contradicción concreta que la lógica formal evidentemente no reconocerá, pero que ha sido creada por la lógica dialéctica de la historia, y esta contradicción se llama: autocracia constitucional.

Es difícil establecer cuál de estos dos factores —la autocracia o la representación popular— es más fuerte. Mientras que el gobierno tiene la fuerza armada, la Duma de Estado en cambio se basa en el apoyo moral de la población, y con cuanta mayor dureza se pronuncia contra el gobierno, tantas más simpatías va adquiriendo por parte del proletariado, los campesinos y la pequeña burguesía urbana. Por el contrario, cuanto más groseramente luche el gobierno contra la Duma de Estado tanto más irá perdiendo la autocracia el último pilar en el seno del pueblo, con tanta más fuerza se rebelará el pueblo contra ella. De tal modo, aunque temiendo la revolución, el gobierno no se atreve aún a disolver la representación popular; no hace sin embargo concesiones y mientras que en Petersburgo sesiona la Duma de Estado y abiertamente, aunque con insuficiente audacia, utiliza la libertad de palabra para criticar severamente la autocracia, el gobierno dispone del Poder Ejecutivo y actúa como si no hubiera en absoluto ninguna representación popular; lleva a cabo —sin distinción de sexo o edad— penas de muerte, incluso niños de 13 años; envía expediciones punitivas a diversas regiones del imperio, realiza matanzas en masa de intelectuales y representantes de las capas avanzadas de la población, aplasta, con la tradicional crueldad, las rebeliones campesinas, confisca diariamente periódicos y revistas, deporta a Siberia a cientos de combatientes por la libertad, etc. En fin, la autocracia más feroz.

Y ahora preguntaremos ¿cuál es el significado de la Duma de Estado, qué elementos la integran?

La Duma no es más que un dique que hasta hoy retiene la energía revolucionaria pero que al mismo tiempo va acumulando combustible revolucionario; es una cuña clavada entre el pueblo revolucionario y la reacción. Los llamados kadetes, que en la Duma son el partido dominante, ven en ella un medio de lucha contra la revolución, a la que temen y querrían eludir. Para ellos la Duma es la arena desde la cual proclaman sus condiciones al gobierno. Procuran conciliar la revolución y la reacción. Quieren ser traficantes a costa del pueblo. Naturalmente, no podrán ser lo suficientemente radicales y lo suficientemente audaces para actuar contra el gobierno. Todos sus medidas y métodos de lucha contra el gobierno se caracterizarán por la indecisión, la limitación y el miedo a las contradicciones entre el pueblo y la monarquía. El partido de los kadetes no puede actuar en favor del gobierno porque traicionaría sus propios intereses, perdería la confianza de los electores, reclutados no dentro de una determinada clase, sino de distintas clases incluidas las capas democráticas de la población. Pero tampoco puede ponerse resueltamente de parte de las fuerzas de izquierda, del campesinado revolucionario y del proletariado revolucionario porque teme la revolución y porque el paso del timón estatal a manos de la democracia —los

campesinos y la pequeña burguesía urbana— contradice sus intereses burgueses. Así, pues, este partido kadete, oscila, como un péndulo, ya a la izquierda ya a la derecha, de un lado a otro.

El punto de vista desde el cual el gobierno —el segundo contratante— considera la Duma, es el mismo del partido kadete. También el gobierno ve en la Duma un intermediario entre el pueblo y el partido de la corte, también ve en la Duma un pararrayos de la revolución, también quiere que finalmente se establezcan acuerdos, transacciones. Pero las diferencias, las distinciones entre estos dos contratantes sólo estriban en las condiciones que se presentan uno al otro. La autocracia o el partido de la corte querría salir del paso con las concesiones más insignificantes y mínimas posibles, mientras que el partido kadete presenta un cierto mínimo de exigencias como condiciones vitales de existencia de la burguesía y sólo a este precio puede y quiere hacer el trato. Pero incluso este mínimo kadete no coincide con el máximo del gobierno y, creemos, las partes no llegarán por mucho tiempo a un acuerdo. Para que la revolución avance debemos incluso apoyar al partido kadete en tanto se encuentre en la oposición al gobierno. Digo que el partido kadete aún por mucho tiempo no podrá llegar a un acuerdo con el gobierno, por lo menos por medios pacíficos, puesto que el gobierno ruso tiene, prontos a servirlo, a verdugos, a probados perros carniceros, a militarotes torpes e ignorantes que ocupan los cargos de ministro y que actúan con su programa de siempre: preocuparse infatigablemente por la felicidad de los leales súbditos manteniéndolos bajo la mira de sus armas. De tal modo, el gobierno ruso tiene todo lo necesario; lo único que le falta son hombres de estado capaces de comprender la situación, de satisfacer las reivindicaciones del pueblo, de elaborar un nuevo programa y emprender seriamente su ejecución. La tragedia del monarquismo consiste también en que los propios monárquicos socavan la monarquía. No podemos menos de alegrarnos de ello porque probablemente este hecho encierra la felicidad del pueblo ruso y la esperanza en la solución definitiva de los conflictos, en la liquidación definitiva del viejo régimen.

Pero mientras el partido kadete ocupa una posición intermedia entre la revolución y la reacción y mira siempre hacia arriba, por el contrario el segundo gran partido en la Duma de Estado —el partido campesino— es un partido que se ha convertido en democracia. En muchas cuestiones este partido aún va a la cola del partido kadete, en otras ya actúa independientemente y obliga a los kadetes a fortalecer sus verborrágicas y vacilantes resoluciones profesorales con agudas y audaces reivindicaciones campesinas. Este partido recién formado existía ya potencialmente desde que hubo en Rusia movimiento campesino, conmociones agrarias, pero sólo potencialmente, como unidades aisladas y dispersas. Como partido político nació ante todo en la campaña electoral para las elecciones de la Duma de Estado. Objetivamente este partido es un defensor de la democracia, constituye como representante de los intereses populares, es decir, de los campesinos y de la democracia burguesa en general, una viva oposición a la monarquía, pero debe aún adquirir conciencia de esta su situación objetiva en la Rusia actual. Como partido

auténticamente democrático debe aún entrar en conflicto con el partido de los kadetes, quienes se han apropiado del nombre de "partido de la libertad popular" e incluso de partido democrático. Esto ocurrirá tarde o temprano, porque el partido de los kadetes está contra la Asamblea Constitucional, reclama la monarquía constitucional y una segunda cámara alta, y porque él en la cuestión agraria no puede ser lo bastante radical.

En el Palacio de Taúrida se va aclarando poco a poco la actitud del partido campesino frente al gobierno y a los kadetes; el partido campesino comprende que la monarquía se opone a la soberanía popular, que para resolver los importantísimos problemas de la vida del pueblo es necesaria la convocatoria de la Asamblea Constituyente, que el sistema bicameral no defiende los intereses del pueblo sino de las clases privilegiadas, etc. El partido campesino no mirará hacia arriba, no hacia donde se encuentran los enemigos del pueblo, sino que, como partido auténticamente popular, tratará de lograr la confianza del pueblo y expresar sus intereses. Junto al partido obrero representará al pueblo sublevado.

El partido de los kadetes aspira a una reforma, lo cual significa que no quiere satisfacer enteramente las reivindicaciones y necesidades del pueblo, lo que tampoco puede hacer porque es un partido de la gran burguesía. Como tal procura la conciliación entre el pueblo y la corte. Toda transacción supone un compromiso mutuo; el partido kadete debe reconocer a la camarilla palaciega como socio con iguales derechos; pero con ello reconoce el derecho del monarca a continuar en lo futuro chupando la sangre del pueblo.

Por el contrario, el partido campesino debe convertirse en un partido de la revolución. Cierto es que no ha alcanzado todavía la autoconciencia, y aún está débilmente organizado, pero en el proceso de los choques y fricciones con el gobierno y con el partido de los kadetes se educará. La concentración en torno suyo de los elementos del campesinado que se le habían unido durante las elecciones, el permanente contacto con los electores y la incorporación de nuevos elementos al cauce de la revolución es tarea de este futuro partido democrático-radical. Este partido será, por lo menos, en un próximo futuro, un verdadero partido democrático burgués popular. Debe convertirse en un centro de gravitación del campesinado democrático y ampliar así la base de la revolución en relación con las insurrecciones pasadas. El punto nodal en torno al cual se desenvolverá todo este proceso será la cuestión agraria: el programa agrario radical deberá ligarse a reivindicaciones políticas radicales. Cuanto más se desarrolle la conciencia de los campesinos en la lucha por la tierra en el curso de la revolución, tanto más radicales y tanto más democráticos serán ellos y su propio partido. Los defensores del campesinado no pueden creer, como los profesores liberales, en la fuerza de la lógica, pues el campesinado, desde el punto de vista de la economía social, constituye una capa trabajadora de la población a la que no le interesan los raciocinios abstractos. Para alcanzar un cierto objetivo hay que superar obstáculos y entonces los profesores, es decir, hombres dedicados a la labor intelectual, apelan a los argumentos, a la lógica, mientras que el pueblo trabajador utiliza medios concretos y gracias a ellos puede superar esos obstáculos.

En las elecciones triunfó el partido kadete. Obtuvo una gran victoria gracias al boicot de la Duma por los "extremistas", es decir, los partidos socialistas, y en virtud de que en la escena política no hubo en aboluto pártidos burgueses y democrático-liberales. Pero hoy se ha constituido el partido campesino y los kadetes deben considerarlo como un serio competidor. Entretanto los kadetes dan el tono en la Duma, no permiten que el partido campesino dé pasos decisivos, constituyen, por así decirlo, el partido dirigente aunque, en verdad, sin tener la posibilidad real de gobernar, pero su posición de partido dominante lo obliga a actuar enérgicamente contra el gobierno, a presentarle resuelta batalla y apelar al pueblo en nombre de la lucha por la Asamblea Constituyente. Pero como precisamente no quieren dar este paso y porque toda su política se reducirá a compromisos, se desacreditarán ante los ojos de los electores democráticos. En virtud de que el partido kadete, que se ha convertido en partido dirigente gracias a su ruidosa victoria, no podrá hacer nada esencial, el centro de gravedad en la lucha por "la tierra y la libertad" debe desplazarse de la derecha a la izquierda. El partido kadete ha reunido en las elecciones los votos de diferentes elementos, incluidos los democráticos, pero en el futuro, los elementos democráticos lo abandonarán porque los kadetes tendrán que competir con otros partidos que expresan más plenamente los intereses del pueblo y que luchan realmente por satisfacerlos en la práctica. El partido kadete tendrá entonces que aparecer, en comparación con los otros partidos, como extremadamente moderado; su táctica en la Duma contribuirá en mucho a hacerle perder las simpatías del pueblo en favor de otros partidos más radicales, sobre todo del partido campesino y de la socialdemocracia. Los kadetes deberán decir: nuestra desgracia radica en nuestra felicidad pues la primera gran victoria de este partido será probablemente la última.

Con respecto a la política de los kadetes, el partido campesino y la socialdemocracia seguirán siendo partidos de oposición, aun cuando apoyen a los kadetes en su lucha contra el gobierno. El partido campesino junto con el partido obrero actuarán como enérgicos y audaces combatientes por la nueva Rusia y precisamente estas circunstancias son las que permitirán al partido campesino desplazar al partido kadete. Este partido campesino que actúa en la Duma como partido adversario de los kadetes debe convertirse en el partido dirigente con vistas al nuevo movimiento revolucionario que, bien surgirá a consecuencia del descontento de la población ante una Duma que nada ha hecho para mejorar la situación del pueblo, o bien gracias a la disolución de la Duma por el gobierno. De tal modo, el centro de gravedad se desplazará de los kadetes a la izquierda y así, en la lucha contra el gobierno y los partidos más moderados, se gestará el futuro de una gran democracia.

¿Cuáles son en este momento las tareas de la socialdemocracia? Los obreros que van bajo sus banderas boicotearon la Duma. Pese a ello, algunos socialdemócratas (14 ó 15) fueron elegidos para la Duma; naturalmente un grupo tan pequeño no puede tener en la Duma una influencia fundamental. Pero la socialdemocracia, bajo cuyas banderas se agrupan activos luchadores contra la autocracia y que ha demostrado

ser el principal combatiente por la libertad de Rusia, dispone de otros medios además de la Duma para influir en el campesinado y en la pequeña burguesía. El proletariado ya sabía que el gobierno considera a la Duma como un medicamento contra la revolución. Pero este hecho no impide que la Duma pueda convertirse en su contrario. La Duma adquiere considerable y grande influencia en virtud de que en calidad de tribuna revolucionaria, concentra a los elementos combativos que hasta entonces había pero sin ningún vínculo entre sí, como unidades aisladas. Mientras que el proletariado estaba ya convencido de que la convocatoria de la Duma era una comedia, los campesinos deben aún hacer esta experiencia con el fin de abandonar definitivamente las esperanzas en el zar y en una salida pacífica del conflicto. Esta es la misión de la Duma y sólo con ello habrá prestado un gran servicio a la revolución.

La tarea de la socialdemocracia en el presente consiste en apartar al partido campesino del kadete para convertir su democratismo y radicalismo de potencial en actual. Con su crítica la socialdemocracia impulsará hacia adelante al partido campesino, lo que obligará al ala izquierda del partido kadete a unirse al partido campesino, auténticamente democrático-radical. El partido campesino debe tomar conciencia de que los intereses del pueblo se encuentran en radical oposición con los de la monarquía, del partido burocrático de la corte y de los terratenientes.

Naturalmente, el equilibrio actual entre la Duma y el gobierno no puede durar mucho; uno de estos dos factores debe finalmente vencer y hay que trabajar para que en el momento en que se agudice la lucha el pueblo tome conciencia de la oposición de intereses fuera de la Duma y, particularmente, dentro de la Duma, para que el país se desengañe de la política del partido kadete. El período del pasado liberalismo debe ser sustituido por un período democrático-radical.

El conflicto entre el gobierno y el pueblo no será resuelto en la Duma y por los argumentos lógicos, sino en lucha abierta y por la lógica de la fuerza. Hasta ahora el proletariado urbano organizado, que ha perseguido conscientemente sus propios fines, ha sido el único combatiente activo, mientras que los campesinos se hallaban desorganizados y no podían emprender acciones combativas planificadas. Las pasadas insurrecciones revolucionarias del proletariado han demostrado que, aunque éste es capaz de asestar un poderoso golpe a la autocracia (y a consecuencia de un golpe tal apareció la actual Duma), con sus solas fuerzas no podrá derrotar definitivamente a la autocracia. La socialdemocracia necesita un aliado y este aliado lo encuentra en el campesinado revolucionario. Claro está, apoyará al partido kadete en los casos en que éste actúe contra el gobierno. Pero por su carácter y situación social el partido de los kadetes es un partido puramente de "resoluciones" y no revolucionario y por ello la socialdemocracia no podrá marchar junto con él por mucho tiempo. Pero mientras continúe siendo un partido de oposición debemos apoyarlo contra el gobierno. El partido kadete cree en la fuerza de la lógica...

El inevitable conflicto de la Duma o, mejor dicho, del pueblo con el gobierno, debe suscitar un nuevo y enorme levantamiento revolucio-

nario en el cual el papel combatiente corresponderá exclusivamente a los obreros urbanos y a los campesinos. Como resultado de este levantamiento llegará al poder un nuevo partido y este partido será el partido campesino democrático, y posiblemente democrático-republicano, que hoy se encuentra ya en proceso de formación. La contradicción de la actual Rusia —la autocracia constitucional— será resuelta, como todas las contradicciones, en la lucha, pues ya el gran Heráclito dijo una vez: "La guerra es el padre de todas las cosas". La lucha asegurará el dominio de la absoluta soberanía popular y aparejará la victoria definitiva sobre la autocracia.

2. REVOLUCION Y CULTURA[2]

¡Revolución y cultura! Los ideólogos burgueses contemporáneos presentan estos conceptos en oposición diametral. Desde el punto de vista de estos sabios, la revolución y la cultura se excluyen recíprocamente; pues la revolución es sólo destrucción en tanto la cultura es un proceso creador; en su opinión la revolución procura destruir la "cultura", mientras que la "cultura" exige la conservación del régimen existente; supone la quietud y el curso regular, inmutable, acostumbrado, de las cosas. Tal es la contraposición corriente entre cultura y revolución que muy a menudo encontramos en la literatura burguesa.

Siempre que el pueblo martirizado intenta, en momentos excepcionales de su existencia histórica, levantar la cabeza, toda vez que en el pueblo se observa efervescencia revolucionaria, las ratas "sabias" de las clases dominantes salen de sus cuevas y comienzan a perorar sobre el tema del peligro de las tendencias destructivas y sobre la necesidad de conciliar y domesticar al pueblo en nombre de la sagrada cultura.

Claro está, para las clases dominantes el movimiento popular, la revolución popular, es algo no deseable y a veces muy peligroso. Este hecho no admite discusión pues la cultura de las clases dominantes supone la opresión del pueblo, de las capas trabajadoras de la sociedad. La burguesía tiembla cada vez que resuena la poderosa voz del pueblo. Esta voz es odiada por ella porque el dominio de la burguesía supone la sumisión de la clase obrera.

El pueblo aspira a la felicidad terrenal y a la libertad, busca el sentido auténtico de la vida aquí, en la tierra; pero la cultura burguesa le ofrece el mundo del más allá conservando para la burguesía el derecho de gozarlo y poseerlo todo. El sentido de la vida radica en una vida que sea digna del hombre, así razonan sobre la cultura los trabajadores. El profundo sentido de la vida, predican los representantes de la cultura burguesa, estriba en la sumisión del pueblo a los ídolos, a los

(2) El presente articulo apareció por primera vez en "Die Neue Zeit", 1907.

fetiches, a las diferentes deidades celestes y terrenales capaces de conservar la cultura burguesa. La cultura burguesa despoja de todo a los trabajadores y sólo les deja la fe en el triunfo de la justicia en el cielo, en el mundo del más allá...

Esta es la cultura que defiende la burguesía con el fin de desviar al pueblo de la lucha por una cultura auténtica y verdadera.

Pero el proletariado ve las cosas de un modo distinto: mientras que el dominio de las relaciones burguesas significa la subordinación del hombre a la naturaleza circundante y a los explotadores que tienen el poder sobre los demás hombres, en cambio, el sentido de la auténtica cultura consiste en la elevación de lo inferior a lo superior, en la liberación de la humanidad del yugo de la naturaleza y las clases dominantes.

El sentido de la cultura consiste, pues, actualmente, en la liberación de la sociedad del ciego dominio de las fuerzas espontáneas de la naturaleza y los explotadores; éste es el aspecto negativo de la nueva cultura proletaria, revolucionaria; su tarea positiva radica en someter las fuerzas de la naturaleza a la humanidad y en organizar conforme a un plan la vida social de los hombres y su colaboración, en reorganizar la producción sobre nuevas bases. El proletariado ve el sentido supremo del desarrollo cultural en ir descargando, en la medida de las posibilidades, el fardo del trabajo sobre las fuerzas inanimadas de la naturaleza y en conquistar así una existencia humana para el hombre. En este sentido, la cultura significa una incesante ampliación de la libertad humana y la liberación de las masas trabajadoras del yugo del capital...

El auge de la cultura material y espiritual supone un proceso ininterrumpido que se expresa en cambios ininterrumpidos. ¿Qué es la revolución, a diferencia de la evolución, sino un cambio acelerado y cualitativo en la estructura de la sociedad? En este sentido, la revolución es el más elevado acto creador de cultura porque significa la aceleración y profundización del proceso histórico de desarrollo. Pero, por otra parte, todo el proceso de desarrollo de la cultura no es más que el cambio de las formas sociales de la producción humana, la abolición de las formas que se han vuelto nocivas para su desarrollo y gracias a las cuales se ha puesto de manifiesto la contradicción entre los intereses del todo y los de la minoría dominante. Las formas viejas, caducas, de las relaciones de producción deben ser sustituidas por formas nuevas que correspondan a las necesidades de desarrollo de las fuerzas productivas.

La concepción marxista del mundo y de la historia se basa en el principio del perenne cambio y desarrollo de todo lo existente: no hay nada absolutamente permanente, en la historia se opera una perpetua sustitución de las formas sociales, en la naturaleza se observa el cambio eterno e incesante y, en general, en todas las esferas del ser se advierte una renovación incesante. La concepción marxista del mundo, por esencia, no reconoce el estancamiento y el reposo; el eterno movimiento dialéctico es el principio supremo de esta filosofía. Los marxistas son revolucionarios no sólo en política sino también en filosofía porque... la

naturaleza y la historia mismas son revolucionarias. Nuestro conocimiento de la naturaleza y de la historia es sólo el reflejo de la realidad objetiva. La concepción proletaria del mundo es la filosofía de la actividad; el proletariado mismo es el representante del trabajo, de la labor, de la actividad, y por encima de todo no coloca la quietud, sino el movimiento, no el quietismo sino la actividad. Desde el punto de vista del movimiento no existen estadios ni fines últimos y absolutos. El punto de vista marxista no reconoce el "primer motor" y no tiene nada de común con los fines últimos en un sentido absoluto. Por ello jamás podremos contentarnos con el estadio alcanzado; todo escalón logrado mediante la lucha sirve al proletariado de nuevo punto de partida, de nueva posición conquistada y fortificada que utiliza para el posterior movimiento de avance contra sus enemigos.

La concepción proletaria del mundo no reconoce ninguna metafísica; no recurre a la inaccesible "cosa en sí", supuestamente oculta tras los fenómenos en la que se refugian los espíritus fatigados; su filosofía es ajena a toda creencia en un mundo del más allá. En el singular contacto con todos estos perpetuos procesos de cambio y de flujo de las cosas, nosotros conocemos el verdadero ser de la realidad, pero al mismo tiempo exigimos su "eliminación". Esta realidad constituye para nosotros la base sobre la que nos apoyamos: es el punto de apoyo para nuestra palanca; pero al reconocer esta realidad como un hecho, como algo dado, y partiendo de ella, procuramos su superación y eliminación porque:

Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zugrunde geht.

En el mundo no hay nada estancado, sino que todo deviene; en él nacen y desaparecen formas siempre nuevas. El ser dado es sólo una determinada forma del devenir, del mismo modo que el reposo es una determinada forma del movimiento. Mientras que la burguesía representa el ser social actualmente existente, el reposo, la inmovilidad, en cambio el proletariado es la expresión social de la negación de este "ser", la expresión del movimiento, del progreso. La burguesía reconoce hoy sólo lo existente, sólo lo que es; no puede ser otra cosa; todo lo que va más allá de los límites del régimen social existente le parece absurdo o por lo menos incognoscible. El ser es igual al ser, y por ello domina el principio de identidad. Las teorías conciliadoras burguesas sostienen que los intereses de la burguesía y el proletariado son idénticos. Pero el proletariado, privado del ser humano en el mundo burgués, va más allá de los límites de lo existente, exige su superación y eliminación. Para él, el ser debe convertirse en ser-otro, ya contiene en sí su negación. Por ello la lógica dialéctica tiene enorme importancia teórica y práctica para el proletariado; en oposición a las teorías burguesas conciliadoras, el proletariado defiende el punto de vista de la lucha de clases intransigente. Mientras que la burguesía reconoce sólo el ser idéntico, igual a sí mismo, es decir, la inmutabilidad del régimen social

existente, el proletariado considera mutable a este ser, que deviene, internamente contradictorio. A la clase obrera no le satisface la actual sociedad y por ello lucha contra ella por una nueva forma de vida social. De tal modo se efectúa el tránsito del viejo ser al nuevo ser, de lo existente a lo futuro. Y la sociedad como un todo es a la vez una afirmación y una negación... El proletariado constituye el aspecto negativo y, precisamente por ello, es el portador del progreso, del desarrollo, el representante de lo futuro; en su lucha por su propia libertad, felicidad y cultura va más adelante que ninguna otra clase social; es el combatiente por un tipo superior de ser social, es decir, el representante auténtico de la cultura. Al procurar romper las cadenas se niega como proletariado, niega la actual sociedad que necesita la existencia de la clase obrera explotada; al luchar por su propia liberación brega por la liberación de toda la sociedad porque las necesidades del proletariado expresan los intereses del desarrollo objetivo, es decir, coinciden con los intereses y necesidades de la humanidad. En una palabra, el proletariado es la clase social portadora de lo futuro, el auténtico representante de la cultura contemporánea.

Al marxismo por esencia le es ajena toda fórmula dogmática porque la concepción marxista del mundo se basa en el método dialéctico, y la naturaleza y la historia no son más que un proceso dialéctico, es decir, una perpetua negación de todo lo dado. Así, pues, quienes desde el punto de vista de los ideólogos burgueses son limitados dogmáticos, en los hechos, resultan ser revolucionarios que critican incesantemente todos los patrones y fórmulas dados de una vez para siempre. El marxismo se sitúa en el punto de vista de la dialéctica porque no reconoce las categorías eternas. Las formas jurídicas y las formas de propiedad, el Estado y la religión, las normas lógicas y éticas, no tienen para él valor absoluto. Las considera categorías históricas, es decir, categorías que surgen en determinadas condiciones y desaparecen junto con ellas. Para la filosofía dialéctica "no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo pensante es esta misma filosofía. Cierto es que también tiene un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie"(3).

Ya el gran Heráclito veía la esencia de todas las cosas en el fuego que todo lo devora, y todo lo que se cumple en la naturaleza y en la historia era para él una corriente infinita de impetuoso fluir. El primer gran dialéctico fue además el primer sociólogo que formuló, aunque en forma ingenua, la idea de que el desarrollo de la historia y la sociedad se cumple mediante la lucha de las fuerzas sociales. "A los ojos del gran efesio en todas partes se revela el juego de fuerzas y propiedades contrarias,

(3) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1952, t. II, pág. 337.

que se condicionan y provocan recíprocamente; la ley de la polaridad abarca la vida universal y todas las demás leyes se encierran en ella"[4].

Claro está, no puede olvidarse que Heráclito luchaba contra la democracia, en favor de los intereses de la aristocracia a la cual él mismo pertenecía. Cuando proclamaba que la contradicción y la desigualdad eran los principios fundamentales, quería contraponer la aristocracia y su filosofía a la democracia, que sostenía el principio de la unidad e igualdad ante la ley para todos los ciudadanos con plenos derechos. Los democráticos eleatas subrayaban la unidad de todos, mientras que el aristocrático Heráclito resaltaba los momentos antitéticos, las contradicciones. Pero el verdadero sentido de su filosofía era el siguiente: "es tan necesario que todo se separe, oponiéndose, como que los contrarios vuelvan a unirse"[5].

Los ideólogos burgueses contemporáneos se sitúan en el punto de vista de Kant y operan con las antinomias kantianas, que sólo hallan solución en el mundo del más allá. A la burguesía le conviene suponer que la solución definitiva de la cuestión social es inalcanzable, "porque en la Tierra no existe nada perfecto", como dice, por ejemplo, Carneri ("Der moderne Mensch", S. 13). Toda contradicción o "antinomia" podría ser resuelta sólo en el mundo suprasensible. Pero, en oposición a Kant, nos enseñan Marx y Engels que el desarrollo se cumple gracias a la lucha de los contrarios y que estas contradicciones deben ser superadas obligatoriamente en nuestra tierra pecadora y además que el tránsito a una forma superior, es decir, el tránsito a una nueva "síntesis" se cumple siempre mediante un salto, mediante una revolución. El principio del desarrollo es propio a todo el mundo, a todo lo existente y a todo ser; es una ley universal. Las revoluciones en la historia son formas transicionales de un estado de cultura a otro tipo de cultura más elevado. Por otra parte, un determinado estado de cultura desarrolla las contradicciones que le son inmanentes, y que se resuelven a través de un "salto" revolucionario. Así, pues, la revolución es una forma de tránsito de una "calidad" a otra, de un estadio inferior de la cultura a otro más elevado; el contenido de las revoluciones político-sociales constituye el desarrollo de la cultura, por la cual entendemos la correspondencia más plena posible entre las instituciones sociales y las necesidades del género humano, la correspondencia más armónica posible entre los intereses del individuo y los de la sociedad.

Desde nuestro punto de vista, toda revolución es la creación de condiciones para la producción de valores culturales. Cuanto más profunda y grandiosa es una revolución tanto mayor importancia tiene desde el punto de vista de la cultura. ¿Quién puede comparar la importancia que para el desarrollo cultural de la humanidad tuvo la gran revolución francesa con la de las revoluciones no acabadas y limitadas de los años 1848-1849? Por ello, los portadores auténticos de la cultura —los socialdemócratas— desde el comienzo de la revolución rusa se pronunciaron por la "revolución permanente"; tienen la convicción de que un viraje

(4) *Th. Gomperz*, "Griechische Denker", Band I, 1896, S. 59.
(5) *Zeller*, "Die Philosophie der Griechen", 1. Teil, 1876, S. 602.

radical en el régimen existente de Rusia no solamente tendrá consecuencias extremadamente importantes para el pueblo ruso sino que dará un impulso excepcional al desarrollo de la cultura en todo el mundo.

Pero una auténtica cultura no corresponde a los deseos de las clases dominantes y, sobre todo, de la burguesía. Por cultura esta clase entiende la conservación del régimen social existente, la libertad de explotar a la clase obrera, la posibilidad para ella, y exclusivamente para ella, de utilizar las adquisiciones de la cultura. El proletariado lucha en el presente por una cultura plena y auténtica, para que todos los hombres puedan vivir una vida humana. En la actualidad el desarrollo de la cultura se efectúa gracias a la lucha de clases. El proletariado, creador de todo, nada tiene, no es "nada", mientras que la burguesía, que nada crea, resulta ser la poseedora de todo. Ella es todo. El trabajo somete a la naturaleza superando todos los obstáculos; proporciona al género humano la posibilidad de vivir libre y felizmente; el obrero es el verdadero representante de la cultura porque sólo gracias al trabajo el hombre se ha hecho hombre. En una palabra, únicamente el obrero crea la cultura y, no obstante, es sólo un esclavo productivo, un señor sin tierras. Pero el mundo debe pertenecer al trabajo; el trabajo conquistará el mundo porque precisamente en ello radica el sentido de la lucha social, el sentido de toda la cultura contemporánea.

La burguesía fue en otra época una clase revolucionaria y aún continúa siéndolo parcialmente en algunos países donde se trata de conquistar la libertad formal y la cultura burguesa. Sin embargo, su situación social la obliga a ser conservadora hasta en la revolución. Está obligada a ver todos los múltiples fenómenos sociales desde el punto de vista de un principio conservador: la posesión de la propiedad. En una sociedad en la que todos los bienes inmuebles se han convertido en "mercancías" muebles, todo es mutable. Pero las relaciones de producción, las relaciones de propiedad fundamentales, deben permanecer inmutables, esto lo exige la burguesía porque ella es el sujeto de este "ser" y, por consiguiente, la personificación de su inmutabilidad. En filosofía adopta por punto de partida el ser igual a sí mismo, la sustancia absolutamente en reposo e invariable que constituye la esencia de todos los fenómenos. La sustancia, la cosa en sí, es, en cierto sentido, sólo una proyección de este reposo, de esta inmovilidad y de las relaciones inmutables del ser... A la inversa, el propio obrero se ha convertido en un objeto de propiedad, en una mercancía, pero, desde su punto de vista, no sólo las mercancías sino también las relaciones de propiedad son fluidas y cambiantes.

"La propiedad privada en cuanto propiedad privada, en cuanto riqueza, se halla obligada a mantener *su propia existencia* y con ella la de su antítesis, el proletariado. Es éste el lado *positivo* de la antítesis, la propiedad privada que se satisface a sí misma.

Y, a la inversa, el proletariado en cuanto proletariado está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis condicionante, que lo hace ser tal proletariado, es decir, a la propiedad privada. Tal es el lado *negativo* de la antítesis, su inquietud en sí, la propiedad privada disuelta y que se disuelve...

Dentro de esta antítesis, el propietario privado es, por tanto, la parte *conservadora* y el proletariado la parte *destructora*. De aquél parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de éste la acción de su destrucción"[6].

Para la burguesía la propiedad es el punto de partida de todo el ser social, de todos los fenómenos sociales. Todo se muevo, todo cambia pero sólo hasta un cierto punto final que para siempre debe permanecer inmóvil. La propiedad es el centro en cuyo torno todo gira. Por ello los ideólogos burgueses son auténticos "eleatas" y con estos defensores de la "filosofía de la inmutabilidad" y de lo permanente pueden decir: todo es ilusorio, todo es aparente, sólo existe el ser invariable e inmóvil, y, precisamente, el ser de las relaciones sociales dadas. Este ser determinado es el punto de partida y el objetivo final de toda la cultura y libertad burguesas. Para la burguesía y sus ideólogos lo existente es el límite final, y todos los intentos de ir más allá serán vanos. Los diferentes cambios del movimiento son admisibles en el mundo de lo aparente, pero no en el mundo del ser, de la "cosa en sí" social, de la propiedad.

El proletariado no es nada, nada tiene, por consiguiente es el representante de la inquietud, del movimiento y del progreso. Para él, la forma de existencia de todas las cosas no es el ser, sino el devenir; reconoce no un ser estancado, sino un eterno proceso. El proletariado debe tender siempre hacia adelante, a formas más elevadas de existencia porque él mismo representa el momento de negación del orden existente. Así, pues, el proletariado se convierte en el verdadero combatiente por el progreso y consiguientemente por la cultura. Mientras que lo existente (el estado de cultura alcanzado) tiene valor para la burguesía que encuentra en él quietud y fuente de placer, para el proletariado en cambio, la quietud y la inmutabilidad significan sufrimiento y dolor. El proletariado debe apoyar el cambio de lo existente para librarse de sus sufrimientos. En tanto que para la burguesía y sus ideólogos el movimiento social (y cualquier otro) es sólo una determinada forma del ser inmutable, desde el punto de vista marxista el ser social (y cualquier otro) es sólo una determinada forma y una determinada fase del movimiento y del devenir. Así pues, en opinión de quienes no hacen nada, el mundo se basa en la quietud mientras que en opinión de quienes lo crean todo, el mundo se basa en el trabajo, la actividad, el movimiento. Por ello, los primeros reducen todas las formas del movimiento a la sustancia inmóvil, mientras que los últimos reducen, incluso la sustancia aparentemente inmóvil, a determinadas formas del movimiento; para los primeros (como para los eleatas) el movimiento aparente es una forma del reposo, para los últimos el reposo aparente es una forma del movimiento. Para eternizar su ser la burguesía y sus ideólogos niegan el progreso social, en tanto que el proletariado, en nombre de la cultura humana, considera que la revolución es un escalón de transición necesario, pues toda revolución no es más que una solución

(6) *C. Marx* y *F. Engels*, "La Sagrada Familia", Editorial Grijalbo, México, 1958, págs. 100-101.

de las contradicciones y, por consiguiente, la creación de nuevas formas gracias a las cuales los hombres ascienden a un más elevado escalón cultural. Desde este punto de vista, toda victoria de la revolución es una grandiosa victoria de la cultura.

En nuestra época, el contenido de la lucha cultural conforma la contradicción entre quienes nada tienen y que son "nada" pero lo crean todo, y quienes todo lo poseen pero nada crean. Quienes ahora son nada deben aspirar a serlo todo; los que no tienen nada deben aspirar a poseerlo todo, porque el mundo debe pertenecer al trabajo, a quienes lo crean todo. "Al vencer el proletariado no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y, entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada"[7].

Estas agudas contradicciones se resuelven mediante la revolución. Y esta solución de las más agudas contradicciones, la victoria del proletariado, significará un grandioso triunfo de la cultura.

3. LA ETICA DE MANDEVILLE Y EL "SOCIALISMO" DE KANT[8]

El proletariado libra una lucha no sólo política y económica, sino también teórica. A la sociedad contemporánea y a las teorías que corresponden a esta sociedad, opone un nuevo régimen social y una nueva concepción del mundo. Un buen libro capaz de defender fecundamente la concepción del mundo de la clase obrera es un arma poderosa en sus manos. La obra, recientemente publicada "La ética y la concepción materialista de la historia" de K. Kautsky, donde la ética del proletariado se contrapone a los sistemas dominantes de la moral, sirve precisamente a ese fin. Respecto a este libro, querríamos decir algunas palabras sobre la "Fábula de las abejas" de Mandeville y sobre Kant, que tiene la reputación de ser un precursor del socialismo.

En ética, Mandeville es un representante típico de la burguesía; su ideología es la ideología de las clases dominantes. Es interesante hacer, tomando como modelo la ética de Mandeville, el retrato de la "elevada" moral burguesa. Veremos también que la ética de Kant es una consecuencia lógica de la filosofía moral inglesa en general y de la doctrina de Mandeville en particular.

Kautsky desarrolla la doctrina de Mandeville en el capítulo "La ética de la Ilustración". Con mucho acierto Kautsky caracteriza esta época del modo siguiente: "El rápido desenvolvimiento del capitalismo en el

---

(7) C. *Marx* y *F. Engels*, "La Sagrada Familia", ed. cit., pág. 101.
(8) Este artículo fue publicado por primera vez en 1906 en la revista "Die Neue Zeit".

siglo XVIII creó en Europa occidental una situación análoga a la que surgiera en la antigua Grecia como resultado del auge económico luego de las Guerras Médicas, de la rápida destrucción del viejo régimen y a la par, la descomposición de las tradicionales relaciones sociales y concepciones morales. Comenzó, hablando en lenguaje moderno, una revisión de todos los valores y al mismo tiempo una enérgica labor del pensamiento dirigida a investigar el problema de la esencia y los fundamentos de la moral. El nuevo modo capitalista de producción convirtió al organismo de la sociedad feudal, con sus sistemas de coordinación vertical y horizontal, en un simple conglomerado de individuos; desintegró la sociedad en sus átomos, liberó la individualidad de las trabas del feudalismo. Como consecuencia de esta revolución en las relaciones sociales, se inició una reestimación de todos los valores. La tarea de aquella época consistía en destruir la tradicional concepción del mundo con todas sus cosas sagradas, es decir, en eliminar las bases ideológicas de la sociedad feudal. Los ideólogos del nuevo régimen social no querían saber nada de la naturaleza divina (pues Dios es rebajado o si se quiere, elevado hasta la naturaleza); consideraban el derecho del Estado y del rey no como la encarnación de la voluntad de Dios, sino solamente la de la voluntad soberana del pueblo; por ello todos estos valores debían ser revisados. La moral, pues, no es un decreto o mandato de Dios ni una manifestación de la divinidad en el hombre, sino un "producto natural".

En una palabra, las viejas autoridades que correspondían al régimen social feudal debían ceder el puesto a nuevas autoridades: en lugar del punto de vista teológico (que correspondía al poder real "por la gracia de Dios") debía surgir una filosofía humanista, del hombre. Antes, todo se reducía a Dios; ahora, todo parte del individuo. El hombre es el sujeto, y su razón, el punto de partida del pensamiento. Sin embargo, se consideraba humano, racional, tan sólo el punto de vista que correspondía a los fines de la clase en desarrollo, es decir, la burguesía. Así, pues, se identificaban los intereses del individuo perteneciente a la clase dominante en desarrollo con los intereses de la sociedad. En pocas palabras, ésta fue la base sobre la cual se erigió toda la economía política clásica (más tarde la escuela de Manchester) y la filosofía moral de los siglos XVIII y XIX.

Mandeville es un Nietzsche de la época de la Ilustración. Como Nietzsche, procura revisar la moral y, a su semejanza, ensalza el vicio en nombre de la cultura. Mandeville plantea la cuestión de cuál es la relación entre la moral y el bien social. Si por moralidad hay que entender la subordinación de las inclinaciones sensuales al deber, toda la conducta moral de las clases dominantes es, claro está, nociva para la sociedad y la conduce a la muerte.

Según Shaftesbury hay una cierta armonía entre los instintos de los individuos, los intereses de la sociedad y la virtud. Según Mandeville, por el contrario, todo lo que impulsa el desarrollo de la sociedad no corresponde a la moral corriente. Shaftesbury partía del supuesto de que el hombre posee un instinto especial de relación social, de que el hombre es bueno por naturaleza. Mandeville sostiene una opinión contraria;

concuerda con Shaftesbury en que las inclinaciones naturales del hombre sirven al bien común, pero mientras Shaftesbury piensa que todas las inclinaciones en sí mismas son buenas, Mandeville niega la bondad natural del hombre y su instinto social. Por el contrario, Mandeville cree que las pasiones humanas son de por sí egoístas, y, que precisamente por ello son útiles a la sociedad. Los motivos y el cumplimiento de los deberes no son el criterio de la moralidad de los actos humanos, sino únicamente los resultados de esos actos. La experiencia demuestra que el vicio contribuye más al desarrollo de la "sociedad" (es decir, de la clase dominante), que la virtud altruista. De tal modo, la fórmula de Mandeville dice: los vicios del individuo (es decir, de la la clase dominante) constituyen un bien de la sociedad (es decir, de la clase dominante) y por lo tanto son morales. El lector puede ver que Mandeville tiene siempre en vista los intereses de la clase dominante: las incita al vicio al tiempo que recomienda a la clase obrera la subordinación de sus inclinaciones naturales a los intereses de los explotadores. Así, pues, la llamada moral existe sólo para las clases trabajadoras. Los ricos explotadores deben ser muy indulgentes ante su propio egoísmo, en cambio los obreros deben cumplir sus obligaciones, es decir, trabajar mucho y gozar poco de los bienes de la vida. Para forzar a la clase trabajadora a este autosacrificio y autorrenunciamiento en nombre del llamado "bien general", las clases dominantes inventaron la moral. En opinión de Mandeville, la ignorancia y la pobreza de la clase obrera son los mejores medios para dominarla y la moral no es más que un instrumento de dominio con el fin de mantener al pueblo laborioso en la sumisión[9]. Mandeville traslada a la esfera de la teoría lo que las clases dominantes hacían en la práctica.

Mandeville era un pensador audaz que, sin temor ni titubeos, predicaba lo que creía verdad. Mientras que para él había una cierta armonía entre la teoría y la práctica, los posteriores ideólogos de la burguesía introdujeron el dualismo: ellos mismos se entregan al vicio mientras predican la virtud y el deber. La ciencia y la vida se han situado en una relación de "proporcionalidad inversa": cuanto más burda es la práctica de la burguesía, tanto más moral es su teoría.

Esta es la fuente de lo que en su "Ética" Kautsky llama "hipocresía". La hipocresía fue una de las muchas condiciones sociales bajo las cuales nació la doctrina de Kant. En esencia, la filosofía kantiana es profundamente dualista: contiene una profunda contradicción que se ha hecho comprensible sólo al investigar su filosofía en una perspectiva histórica. Mandeville, hablando con propiedad, decía la verdad sobre el régimen social existente. El honrado Mandeville al defender con grosera franqueza su propia moral de clase le dio un fundamento teórico y la erigió en sistema. Por este medio Mandeville llegó a la negación de toda moral; pues *determinatio est negatio* (la definición es una negación); basta dar una imagen veraz y ajustada de la moral burguesa para llegar a la negación de la moral en general.

---

(9) Ver *C. Marx*, "El Capital", t. I, M., 1949, págs. 620-621 y la nota 72, pág. 621.

Kant construyó su ética sobre el dualismo de la teoría y la práctica en el dominio de la moral de las clases dominantes. Con Mandeville reconoce que las inclinaciones sensuales son egoístas, y por ello no pueden ser la base de la ética[10]. Entre el "egoísmo absoluto" y los actos morales del hombre, Kant no pudo encontrar ninguna transición, ningún eslabón intermedio y por ello las acciones morales, según su concepción, son manifestaciones de una voluntad puramente moral. El filósofo que se proponía destruir la metafísica estaba obligado a pensar como verdadero metafísico en los problemas de la ética: o - o. O bien las inclinaciones egoístas, o bien "la voluntad pura". No hay nada intermedio entre ellos. Por esto Kant dividió al hombre en dos partes; por encima del hombre, de un lado, dominan las inclinaciones sensuales (aquí nos encontramos con el ser, es decir, con la práctica); del otro, el hombre debe someterse a la voluntad moral (aquí nos encontramos con el deber). Gracias a las inclinaciones sensuales pertenecemos al mundo sensible (*mundus sensibilis*); como portadores del imperativo categórico pertenecemos al mundo accesible a la razón, "inteligible" (*mundus intelligibilis*). Mandeville tiene razón: por cuanto nosotros permanecemos en la esfera del mundo sensible, el mundo del ser, aquí no hay lugar para la moral. Pero mientras que el ideólogo inglés de las clases dominantes transforma el ser en deber (es decir, el régimen existente al mismo tiempo *debe* existir), Kant formuló el modesto deseo de que el deber se convierta en ser (es decir, las exigencias aún no realizadas deben realizarse gradualmente). Lo que debe ser, claro está, es un principio regulativo y nunca puede coincidir con lo que es; no obstante debemos aspirar a la realización del ideal.

Nuestro propósito es decir algunas palabras sobre el "socialismo" de Kant. No es una casualidad que los revisionistas sean partidarios del kantismo. La doctrina de Kant no es más que un compromiso entre diversas direcciones de la filosofía. En todos los problemas Kant ocupaba una posición intermedia. Después que los materialistas y los escépticos destruyeron la creencia en la personalidad de Dios, en la inmortalidad del alma, etc., Kant, cierto es, fue al encuentro de esta orientación, pero al mismo tiempo quería salvar la dignidad de las autoridades, es decir, el viejo orden. Como "nuestros" revisionistas, Kant quería ser un árbitro, un intermediario entre la reacción y la revolución, es decir, se puso de parte de la corriente reformista. El cambio (erróneo) de la constitución del Estado, que a veces se vuelve necesario, puede ser realizado sólo por el mismo soberano en el orden de una reforma y no por el pueblo mediante la revolución[11]. Suponemos que de todos los exé-

---

(10) Es clara, de tal modo, la conexión lógica entre dos doctrinas aparentemente contradictorias tales como la del egoísmo absoluto de Mandeville y la de la moral pura de la razón (es decir, la doctrina de la independencia absoluta de los actos morales respecto de las inclinaciones e impulsos). Jodl, en su "Historia de la ética", t. I, 1882, págs. 4-7, nota 6, dice que Mandeville, en su apelación a lo que debe ser considerado moral, se sitúa, por lo visto, en el punto de vista de la más rigurosa moral de la razón que sólo admite los actos moralmente de pleno valor que derivan de la total conciencia de la necesidad de su cumplimiento.

(11) *Kant*, "Metaphysik der Sitten", 1883, S. 168-169.

getas de Kant, el propio Kant debe ser reconocido el mejor. La doctrina del derecho constituye una parte de su doctrina de la moral. En la "Crítica de la razón práctica" seguimos estando en las cimas de la abstracción pura, donde no existen rasgos diferenciales, donde todos los gatos son igualmente pardos, y en este terreno es muy difícil incluir a Kant entre los "socialistas", "anarquistas", etc.; pero en cuanto traducimos su teoría al idioma de la práctica y preguntamos cómo comprendía el propio Kant su teoría y cómo aplicaba su ley moral a la práctica, entonces el "socialismo" kantiano se presenta ante nuestros ojos plenamente definido. En consonancia con las necesidades de su tiempo Kant es un defensor de la representación popular y de las llamadas libertades ciudadanas; entre éstas la "libertad de pluma" es considerada el "*palladium* de los derechos populares". La ley de la moral kantiana: "obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de otro, como fin, nunca como medio" —expresa la esencia del liberalismo. La doctrina de Kant es la filosofía del liberalismo.

Kant llega sólo a la libertad formal del individuo en sus relaciones recíprocas con los demás, mientras que el socialismo procura introducir un contenido en esas formas. Con toda razón Kautsky señala que la "ley moral de Kant era una protesta contra la sumamente concreta sociedad feudal con sus relaciones de dependencia personal"[12]. Para un profeta del liberalismo el régimen de servidumbre era, claro está, un mal; en oposición al feudalismo, su ideal era una sociedad de hombres libres: la sociedad burguesa moderna en la que domina la libre competencia. Pero el lector se equivoca si piensa que Kant era un demócrata en el actual sentido de esta palabra. En el problema de la participación de los ciudadanos en la legislación, Kant supone que la independencia económica es una de las tres premisas necesarias para convertirse en ciudadano. Kant lo explica del modo siguiente: "el aprendiz de artesano, el empleado de comercio, el servidor (pero no el que está al servicio del Estado), el menor de edad, todas las mujeres y, en general, quien está obligado a ganarse los medios de subsistencia (la alimentación y la seguridad), sólo cumpliendo las disposiciones de otros, pero no del Estado, carece de personalidad civil y su existencia es como la de un agregado". "El leñador que empleo en mi finca: el herrero hindú que va de casa en casa buscando trabajo con su martillo, yunque y fragua, en comparación con el carpintero o el herrero europeos que venden independientemente los productos de su trabajo en calidad de mercancías, el maestro de familia en comparación con el maestro escolar, el campesino, así como el arrendatario, etc., todos ellos sólo desempeñan un papel auxiliar pues actúan por mandato de otros, necesitan la defensa de éstos y por ello no poseen independencia civil"[13].

Así, pues, los ciudadanos que carecen de medios de producción (y en la actualidad son la mayoría de la población), no pueden, sobre la

---

(12) *K. Kautsky*, "La ética y la concepción materialista de la historia", pág. 35.

(13) *Kant*, "Metaphysik der Sitten", S. 171.

base de las citas aducidas, gozar de derechos electorales en el Estado. Constituyen sólo la parte "pasiva" de la sociedad, como expresa Kant, porque dependen de otros. Kant no comprende que no es la clase obrera la que depende de la sociedad, de los propietarios de los medios de producción, sino que, por el contrario, éstos dependen de aquélla; no ve que precisamente la clase obrera, constituye el fundamento de la sociedad, que los propietarios de los medios de producción son en realidad un simple agregado, es decir, son inesenciales, inútiles, e incluso nocivos para el organismo social. Kant no se decide a conceder el derecho electoral al proletariado, porque para él el Estado es el Estado de los propietarios que sólo tienen interés en la existencia ulterior del actual régimen político-social. Kant dice con toda precisión que por orden de derecho debe entenderse aquél en que "cada uno está seguro de que su propiedad está protegida contra cualquier violencia". El Estado existe para proteger la propiedad.

En un breve artículo no es posible siquiera señalar los principales puntos de la teoría del derecho de Kant. Pero preguntamos: ¿cómo puede hacerse concordar esta teoría del derecho con las leyes morales "socialistas", y ponerlas en alguna relación armónica? ¿Acaso debe borrarse del sistema kantiano la "metafísica de la moral" para salvar así al "socialista" Kant? No, nosotros pensamos que las obras de Kant se complementan recíprocamente y que su doctrina del derecho es la aplicación práctica, la interpretación de la "Crítica de la razón práctica". En nuestra opinión, quienes mejor comprenden e interpretan a Kant son aquéllos que ven en él los vicios del liberalismo y consideran su ley moral sólo como una protesta contra la dependencia personal (el régimen de servidumbre). Kant luchó contra el Estado policíaco en defensa del Estado de derecho, pero no manifestó ninguna clase de inclinaciones socialistas. Por el contrario, Kant defiende la propiedad privada y subraya que la propiedad no puede ser poseída colectivamente, sino individualmente[14]. Tal es la leyenda acerca del "socialismo" de Kant.

4. MACHISMO Y MARXISMO[15]

El problema de la relación entre nuestras ideas y el mundo exterior que nos rodea es uno de los más importantes de toda filosofía y de toda teoría científica. Al emprender la investigación de los fenómenos sociales Marx y Engels se plantearon este problema fundamental de la filosofía porque comprendían que de su acertada solución depende, en grado considerable, el valor de toda investigación científica. El paso

(14) *Kant*, "Metaphysik der Sitten", 1883, S. 168-169.

(15) Publicado en el libro "Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico", 1916.

de Marx y Engels de la concepción idealista del problema de la relación entre el pensar y el ser a la concepción materialista, dio a estos pensadores la posibilidad de cumplir una revolución en la ciencia social. Las premisas teóricas sobre las que se basa su concepción del mundo pueden ser brevemente formuladas en las siguientes tesis: 1) Sólo la naturaleza es real. 2) La naturaleza existe independientemente del sujeto. 3) El sujeto constituye una parte de esa misma naturaleza. 4) Todo conocimiento proviene de la experiencia, es decir. de las percepciones que el sujeto recibe del mundo exterior. 5) Por tanto nuestra conciencia es determinada por el mundo exterior, por el ser. 6) Puesto que la realidad es el único objeto del conocimiento, nuestro conocimiento es verdadero, objetivo, sólo en cuanto concuerda con la realidad, con el ser[16].

Tales son las principales tesis filosóficas o teórico-cognoscitivas sobre las que descansa el socialismo científico, que se ha convertido en una fortaleza inaccesible para los señores críticos, en parte porque tiene su fundamento precisamente en la teoría materialista del conocimiento.

Nuestros marxistas al modo de Mach, están descontentos, sin embargo, con la filosofía de Marx y procuran dar un nuevo fundamento filosófico al marxismo. Examinaremos lo que nos ofrecen a cambio, cuál es su "equivalente". No tenemos el propósito de agotar en su totalidad este problema en el presente capítulo. Nuestra tarea sólo se reduce a demostrar que el machismo conduce al idealismo subjetivo y al agnosticismo. Por otro lado, deseamos, aunque sólo sea de paso, señalar las condiciones sociales objetivas que en parte explican el entusiasmo de los intelectuales rusos por la filosofía de Mach.

Para un hombre "no pervertido" por la filosofía, el mundo existe independientemente de aquél, tal como él lo percibe. El "sensato" raciocinio del hombre, el realismo ingenuo, considera, por ejemplo, el color, el sonido, el olor, como realidades existentes fuera e independientemente de su conciencia. Este punto de vista es sostenido por todos los hombres en la práctica cotidiana. La investigación científica, sin

---

(16) En esta definición el autor no subrayó suficientemente la dialéctica del proceso de reflejo del mundo exterior en nuestra conciencia. Como se sabe, Lenin, en su obra "Materialismo y empiriocriticismo", señala las tres importantes conclusiones gnoseológicas que siguen:

"1) Existen cosas independientemente de nuestra conciencia, de nuestra sensación, fuera de nosotros...

2) No existe, ni puede existir absolutamente ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido...

3) En la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de las ciencias, hay que razonar dialécticamente, o sea, no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el *conocimiento* nace de la *ignorancia* o gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser conocimiento más completo y más exacto" (*V. I. Lenin*, "Materialismo y empiriocriticismo", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1962, págs. 103-104). Sin embargo, otros trabajos del autor que se incluyen en este volumen, particularmente el artículo "El materialismo dialéctico" y los capítulos dedicados al análisis y a la propaganda de la herencia leninista, llenan esta laguna.

embargo, nos persuade de que el realismo absoluto no resiste la crítica. Ya Demócrito en la Antigüedad, Galileo, Descartes, Hobbes y Locke en la Epoca Moderna enseñaron que las cualidades sensibles del color, del sonido, del gusto, del olor, etc. no pueden ser consideradas reflejos absolutamente adecuados de las cosas como piensa el realista ingenuo. Estas cualidades no son copias, fotografías adecuadas del mundo corpóreo realmente existente fuera de nosotros, sino el resultado, transformado en nuestros órganos, de la acción de los cuerpos sobre nuestros sentidos.

De tal modo el pensamiento filosófico-científico llegó a la siguiente conclusión: existen representaciones que son los reflejos de los objetos mismos y también las que reflejan sólo las relaciones entre los objetos. El realismo absoluto fue desplazado por la concepción materialista que, sin embargo, no satisface a los idealistas que aspiran a la "restauración del concepto natural del mundo" del realista ingenuo, en verdad, en una forma "invertida" con los pies sobre la cabeza. Pero este retorno al realismo ingenuo absoluto señala en los hechos el paso al idealismo subjetivo pues mientras que el primero cree que todo existe fuera e independientemente del sujeto, el segundo enseña que todo existe sólo en el sujeto. El mundo es tal cual lo sentimos; en esto el idealismo subjetivo se asemeja al realismo ingenuo absoluto. Pero a diferencia de éste, el primero, es decir, el idealismo subjetivo, supone que el mundo no existe fuera de nuestra conciencia como realidad absoluta. Los colores, razonan los machistas, son tales como los sentimos; surgen como resultado de la excitación del ojo, pero precisamente porque surgen en nuestro ojo, no son algo que se encuentre fuera de nosotros. Luego, los colores existen sólo en tanto existe el ojo. Lo mismo ocurre no sólo con las cualidades: el color, el dolor, el sonido, etc., sino también con el movimiento, la figura, la extensión, la impenetrabilidad, etc. Todo existe sólo en nuestro cerebro, fuera del cual no hay nada real. En nuestro cerebro las cosas existen tal como son, tal como nosotros las sentimos. Es completamente increíble e imposible, dicen los machistas, que fuera de nosotros exista alguna sustancia, materia. En todo caso, nuestras representaciones no tienen ninguna relación con una sustancia material, con un mundo exterior. El mundo no es más que un "hecho" de la conciencia inmediata. El conjunto de las sensaciones visuales, gustativas, olfativas, etc., sobre cuya base surgen las representaciones, es el contenido de este mundo. Para los machistas, pues, lo primario no es la naturaleza, el mundo material exterior, como para Marx y Engels, sino la suma de las percepciones primeramente dadas a nuestra conciencia, que no pueden reducirse a ninguna otra cosa. Mientras que Marx y Engels sostienen el punto de vista de que sólo la naturaleza, sólo la realidad objetiva es real (ver la primera tesis), desde el punto de vista del machismo en cambio, debe considerarse verdaderamente real al mundo psíquico. Lo físico y lo psíquico, el objeto y el sujeto, el mundo y el yo, son abarcados, según la teoría de Mach, por una sola categoría superior, por el concepto de sensación, es decir, por el mundo de lo psíquico, pues las sensaciones nos son dadas inmediatamente y el mundo psíquico para nosotros es lo más cierto. Yo no puedo poner en duda la existencia de mis impresiones, mientras que puede dudarse del ser, del

mundo exterior. Más aún, de ese mundo real, que existe independientemente de nosotros, no sólo no sabemos nada, sino que no podemos saber nada. El sujeto siempre tiene relación con el contenido de su conciencia, fuera de cuyos límites no puede salir. Nosotros concebimos el mundo mediante nuestras ideas, luego, conocemos sólo nuestras propias representaciones subjetivas; estas representaciones subjetivas componen el material con el cual nosotros creamos el mundo.

Ante mí hay una lámpara. La percibo, lo que significa que la veo, es decir, percibo sensaciones visuales; la toco, es decir, percibo sensaciones táctiles, etc. Pero estas sensaciones existen sólo dentro de mí. Por consiguiente, concluye el machista, la lámpara no existe independientemente de mí como cosa real, sino que tiene existencia sólo en mi cerebro, en mi conciencia. Existe sólo como hecho psíquico. De tal modo, las cosas se disuelven sin residuos en elementos psíquicos; la materia se descompone en colores, en sensaciones; todo el mundo objetivo es transferido a la conciencia y pierde su propia existencia independiente. Nada existe fuera de nosotros; pero todo es concebido por nosotros como si existiera independientemente de nuestra conciencia.

Partiendo de la tesis sensualista de que el conocimiento del mundo es posible sólo mediante los sentidos, que nos suministran las sensaciones, sobre cuya base surgen a su vez las representaciones y los conceptos, Mach llega a la absurda conclusión de que las sensaciones, y con ellas las representaciones, son directamente los objetos exteriores, la realidad misma. El objeto de la percepción se identifica, pues, con la percepción del objeto.

El materialista también ve la fuente del conocimiento en los sentidos, pero reconoce la existencia del mundo exterior que actúa sobre nuestros sentidos y suscita en nosotros las representaciones. La negación por el sensualista Mach de la existencia del mundo material conduce inevitablemente a abolir el criterio del carácter objetivo y verdadero de las representaciones por una parte, y a proclamar la representación como la única realidad auténtica por otra. Ya Hume —este padre de los fenomenistas modernos— enseñaba que "cualquier objeto que sea un objeto de la conciencia debe existir necesariamente". Pero si se elimina el mundo material sólo quedan las representaciones, cuyo portador es la conciencia, el espíritu, el sujeto. Esto da a Mach el derecho de decir que el mundo es el conjunto de mis representaciones y existe sólo en mi cerebro. La conciencia no es determinada por el ser, sino que éste es determinado por la conciencia, pues, en opinión de Mach, nosotros construimos la realidad a partir de las sensaciones, que son los elementos primarios de todo ser y de todo pensamiento.

Lo físico y lo psíquico, el ser y el pensamiento, no son, dice Mach, algo específicamente distinto entre sí. No hay oposición entre el mundo y nuestro "yo", entre las cosas y las sensaciones porque estas dos series componen un complejo de sensaciones homogéneas. La negación de la materia y la transferencia de todo el mundo objetivo a la esfera de la conciencia, de lo psíquico, permite considerar al ser y al pensamiento como elementos psíquicos iguales y establecer entre ellos una total identidad; no hay, piensa Mach, dualismo alguno entre el ser y el pensamiento,

entre el objeto y el sujeto. ¿Cómo puede ser posible el paso del mundo material fuera de nosotros al mundo psíquico dentro de nosotros? Los objetos exteriores nos son conocidos sólo por las percepciones o sensaciones que tenemos en nuestra conciencia. Pero en estas percepciones no hay la menor indicación de lo que deba haber fuera de las percepciones, aparte de la conciencia, y lo que deba ser cualitativamente distinto de las percepciones y representaciones. Todo el mundo, tanto exterior como interior, dice Mach, se compone de elementos equivalentes. También con respecto a estos elementos lo físico y lo psíquico son idénticos.

Las cosas no pueden ser consideradas separada e independientemente de nuestra conciencia. Pues las propiedades que atribuimos al objeto son las sensaciones de nuestro "yo". El sujeto y el objeto están indisolublemente vinculados entre sí. Considerar las cosas y la conciencia aisladamente significa caer en el dualismo, mientras que las cosas existen sólo una vez, a saber: como sensación o representación de mi conciencia. Puede hablarse sólo sobre dos modos de investigación, pero no de dos mundos por principio diferentes. La "materia" de investigación es la misma porque nosotros siempre tratamos con elementos homogéneos: las sensaciones. El color es un objeto físico por cuanto lo consideramos en conexión y dependencia de la retina del ojo. Pero en uno y otro caso, en última instancia, tratamos con elementos homogéneos e iguales: las sensaciones, que no existen independientemente de la conciencia, fuera de nuestro espíritu.

En el mundo no hay cosas ni sujetos; lo verdaderamente real no son los cuerpos, enseña Mach, sino los elementos, es decir, un determinado grupo de sensaciones. El ser, el objeto, se compone de los mismos elementos psíquicos que el pensamiento, nuestro "yo". El ser es un objeto de la impresión psíquica, en él no hay nada que asegure su realidad, es decir, su existencia independiente fuera de nuestra psique. El ser y el pensamiento son impresiones equivalentes del sujeto. De tal modo, toda representación que sea un objeto de la conciencia, debe existir necesariamente, es decir, debe tener significación objetiva. Esto conduce a reconocer la dependencia del ser respecto del pensamiento. A base de la suma o de los grupos de sensaciones nuestro "yo" crea las cosas que, en virtud de esto, sólo representan símbolos mentales de los complejos de sensaciones. Las cosas no existen fuera de nosotros, sino que constituyen el producto de la actividad del sujeto, que aglutina la suma de las sensaciones en un solo concepto abstracto de la cosa, en una unidad que sólo nosotros concebimos, pero que no existe fuera de la conciencia. Para los fines prácticos, para los fines de la economía de fuerzas, nosotros designamos un grupo determinado, relativamente estable, de percepciones con un cierto símbolo y lo llamamos cosa. En lugar de describir todo el conjunto de sensaciones que componen la cosa dada, designamos estas variadas sensaciones con un solo símbolo abreviado: "cosa", "cuerpo", lámpara, papel, etc. Lo mismo ocurre con el grupo de impresiones y afectos que componen el "yo" humano. Tal es el punto de vista de Mach.

Ante todo cabe observar que también desde el punto de vista del materialismo dialéctico el color, el sonido, etc., proceden de la acción recíproca del sujeto y el objeto. Estas cualidades no existen dos veces sino una sola vez, de modo que el materialista, respecto a este punto no cae en ninguna clase de dualismo. El materialista sabe perfectamente que no hay una coincidencia absolutamente total entre la cualidad objetivamente existente y su reflejo en el sujeto. Pero también sabe firmemente que el objeto, que suscita en nosotros tales o cuales sensaciones, existe fuera de él. Mach incurre en una gruesa contradicción lógica cuando, por un lado, enseña que los elementos o sensaciones surgen de la relación (aus der Relation) entre el sujeto y el objeto y, por otra, declara que "el objeto no existe fuera de las relaciones entre estos elementos o sensaciones". La sensación de color verde, dice Mach, surge como resultado del conflicto de la "hoja" con nuestro "yo". Cabe preguntar, ¿cómo es posible que el objeto "hoja" —que es tan sólo el contenido de mi conciencia y se compone de un conjunto de sensaciones— pueda entrar simultáneamente en calidad de momento constitutivo en el proceso de formación de los elementos o sensaciones?

El "dualismo", que los machistas y el empiriomonista Bogdánov reprochan a los materialistas, en esencia está lejos de ser ajeno a estos idealistas pues el mundo exterior no se elimina porque en lugar de este término utilicemos la palabra "medio" como hacen Mach y sus seguidores. La afirmación de que Mach y Avenarius superaron la contradicción entre el objeto y el sujeto, el dualismo del mundo y la conciencia, se basa sólo en un malentendido. En efecto ¿qué es este "medio"? Si existe independientemente de nuestro yo, si es un objeto cuyo carácter, junto con el de los órganos sensoriales del sujeto, determina el carácter de las sensaciones, es evidente que "medio" es otra palabra para designar el concepto de mundo exterior existente fuera de nosotros. Pero el ser, el mundo exterior, la naturaleza, se disuelven, según la doctrina de Mach, sin residuos en el conjunto de los elementos psíquicos y no existen independientemente de la conciencia humana porque "fuera de la relación entre las sensaciones o los elementos el cuerpo no es nada"; por consiguiente es absurdo decir que estos elementos o sensaciones surgen de la relación entre el "medio" y el sujeto. El objeto es lo primeramente dado del sujeto, el contenido inmediato de la conciencia, que no puede ser reducido a nada más, pero al mismo tiempo depende de unas condiciones objetivas que, evidentemente, son independientes del sujeto. Una de dos: o el objeto, el cuerpo, la cosa no es nada fuera de la relación entre las sensaciones o elementos —ésta es la opinión de Mach— y entonces se debe decir que sólo el mundo psíquico es real, que este mundo no es nada más que mi representación, y el dualismo del mundo y el yo es verdaderamente eliminado; pero esta eliminación se compra a un precio muy caro, porque en este caso llegamos al idealismo subjetivo, al solipsismo, al reconocimiento del mundo de la ilusión absoluta. Todo el mundo, todos los hombres no son más que espectros; sólo mi "yo" es la realidad auténtica, verdadera. O bien reconocemos que existen otros hombres, que el mundo existe independientemente de mi yo, que hay un "medio" que no sólo puede ser con-

cebido sino que puede existir fuera de la relación con mi conciencia y de la dependencia de ella, que este medio se encuentra en cierta relación con el sujeto, y entonces el dualismo del mundo y el yo es nuevamente restablecido, es decir, se admite que más allá de la conciencia existe un mundo real que se opone al sujeto. Llamemos a este mundo objetivo "medio" o de cualquier otro modo, por ello las cosas no cambian, y el mundo no dejará de existir.

¿Qué son los "elementos" de Mach? El cuerpo, la materia, dice Mach, no existen fuera de las relaciones de estos elementos: las sensaciones. Nuestra conciencia, nuestro "yo" es también un complejo de sensaciones. Esto significa que los elementos no existen y no pueden existir más allá de la conciencia del ser, porque las sensaciones tienen lugar solamente en el sujeto. Pero, por otra parte, los elementos tampoco pueden existir en la conciencia porque el propio yo, a su vez, constituye un complejo de sensaciones, una relación de elementos. Además los elementos son el resultado de una relación entre el objeto y el sujeto. ¿Dónde, en este caso, se encuentran estos elementos? ¿Entre el sujeto y el objeto? ¿Es este un "país", un tercer mundo que no puede existir ni fuera de mí ni dentro de mí? Fuera de mí no puede existir porque en tal caso habría que reconocer que el mundo, idéntico al conjunto de elementos, existe fuera de estos elementos. Pero tampoco puede existir sólo dentro de mí porque los elementos que constituyen este mundo son el producto de la relación entre el "medio" y el sujeto.

El concepto de "medio" adquiere un cierto carácter místico. Ya actúa sobre el sujeto, pues ¿qué otra cosa puede significar la afirmación de los machistas de que el "medio" consiste en una cierta relación con el sujeto? Ya, este "medio", como todo cuerpo, no es nada fuera del sujeto. El "medio" constituye uno de los miembros de la relación: "medio"-yo, "objeto-sujeto", y al mismo tiempo constituye un producto del segundo miembro de la relación —del sujeto. Si el "medio" no es nada, ¿cómo puede estar en una relación, cualquiera que fuese, con el sujeto? Si está en una cierta relación con el sujeto significa que es algo, una realidad.

Pero concebir el "medio" o el mundo objetivo fuera de la relación con el "yo" es imposible, insisten los machistas, por consiguiente el mundo es una impresión del sujeto y sólo una impresión del sujeto, por lo que se confirma la "subjetividad" del "medio", del mundo[17]. Esto es un evidente absurdo. Que nuestro pensamiento es nuestra vivencia psíquica se comprende por sí mismo. Pero del hecho de que nuestra idea del mundo no existe fuera de nosotros, sino dentro de nosotros ¿se sigue acaso que también el mundo, el objeto, designado por nuestro pensamiento, también existe solamente dentro de nosotros? Convenid en que concebir la propiedad ajena no significa en absoluto poseerla. La

(17) Por inconsecuencia, Avenarius, compañero de ideas de Mach, admite la posibilidad de concebir el medio, el objeto (das Gegenglied) fuera de la relación con el "yo", es decir, reconoce indirectamente la existencia del mundo exterior, las "cosas en sí".

idea de la propiedad ajena me pertenece, pero el objeto de la idea —la propiedad— existe independientemente de mi pensamiento y no me pertenece. Todo lo que se encuentra dentro de mi conciencia no puede ser vivido como algo diferente de ella. Pero en la esfera de mi conciencia existen sólo las percepciones, las representaciones, mientras que el objeto de las percepciones y de las representaciones también es cualitativamente diferente de este contenido de la conciencia y se encuentra fuera de ella constituyendo la causa de nuestras impresiones.

Al negar el mundo exterior, el machismo no puede explicar de dónde proviene el contenido de la conciencia; es evidente que nuestras percepciones y sensaciones no son creadas de la nada, si no se quiere recurrir a Dios como fuente última de todo lo real, según lo hacía el obispo Berkeley. El conocimiento objetivo y obligatorio para todos es posible sólo donde en la base de las diversas sensaciones de los sujetos se halla una sola realidad objetiva. Para el materialista, "los conceptos humanos son copias de las cosas reales" (Engels), y por ello considera verdadero sólo lo que corresponde a estas cosas reales. Pero ¿de dónde tomar el criterio de lo verdadero y lo objetivo en Mach, que considera real únicamente el mundo psíquico, el mundo de las representaciones y percepciones? ¿Cómo es posible el conocimiento obligatorio para todos los hombres cuando se afirma la desigualdad de los "yo" humanos, cuando no hay un objeto único en calidad de intermediario entre las diferentes conciencias? ¿Cómo, finalmente, es posible comparar las sensaciones de los diferentes hombres cuando no existe el mundo objetivo? Pues no podemos penetrar en la conciencia de otro hombre; las sensaciones ajenas nos son absolutamente inaccesibles; a mí me son dadas sólo mis sensaciones, que no pueden ser verdaderas ni falsas, pues las percepciones corresponden enteramente a las percepciones, es decir, son idénticas a sí mismas. La sensación agota por completo la conciencia de la realidad y no guarda ninguna relación con las cosas. Los objetos son en realidad tales como se me "aparecen" y son percibidos por mí y porque mi "yo" es la norma de lo objetivo, de lo real, la medida de todas las cosas. Así, pues, se deroga y niega toda veracidad objetiva; sólo queda la convicción subjetiva: lo que es obligatorio para un sujeto no es en absoluto obligatorio para otro.

En el mundo de las sensaciones no existe contradicción entre lo verdadero y lo falso porque todas las sensaciones nos son dadas de un modo igualmente inmediato y por lo mismo son equivalentes. La verdad y el error, dice Mach, tienen la misma fuente: la psique. La utilidad de determinadas sensaciones resuelve el problema de la verdad. Tal es el criterio biológico de lo verdadero. Pero ¿acaso el error y la mentira no son útiles a nadie? ¿Acaso los sabios burgueses contemporáneos no son propensos a falsificar la ciencia en beneficio de la clase cuyos intereses les son afines? ¿Acaso la filosofía inmanente, una de cuyas variedades es la doctrina de Mach, no es un arma sumamente "útil" en la lucha contra el materialismo histórico?

El materialismo histórico se basa en el materialismo filosófico dialéctico, para el cual, como ya hemos visto, "sólo la naturaleza es real" (Engels) y para el cual "los conceptos humanos son copias de las cosas

reales". La teoría materialista del conocimiento que formulamos al comienzo del artículo en seis tesis generales se opone al punto de vista idealista transcrito por nosotros y según el cual es verdaderamente real el mundo psíquico, es decir, el mundo de las representaciones y según el cual no existe el mundo independientemente del sujeto, porque la naturaleza, el ser, el objeto, es un producto de la conciencia. Si nos situamos en este punto de vista idealista, el materialismo histórico de Marx pierde todo sentido pues la tesis fundamental del materialismo histórico, como se sabe, dice: la conciencia de los hombres no determina su ser sino que, por el contrario, el ser social determina su conciencia. Esto sin embargo no lo comprenden aquellos marxistas que hallan en la filosofía de Mach una nueva revelación llamada a "renovar" y fundamentar críticamente el marxismo. Pero lo que no comprenden estos marxistas a lo Mach, lo comprenden muy bien los sabios y filósofos burgueses, que ven la "raíz del mal" del marxismo y del materialismo histórico, precisamente en el reconocimiento por el materialismo dialéctico del mundo exterior, la realidad, la naturaleza. Tal es, por ejemplo, la argumentación de Marschner, discípulo de la filosofía de la inmanencia. En su obra "Los fundamentos gnoscológicos del materialismo histórico", se esfuerza por "demostrar" la inconsistencia del concepto de mundo exterior con el fin de superar el materialismo histórico, entendiendo perfectamente la relación de éste con el materialismo dialéctico. Para destruir el materialismo histórico es necesario, en su opinión, refutar previamente el materialismo filosófico. "El ser exterior, este absurdo trascendente que se destruye a sí mismo —dice Marschner— es propiamente la raíz del mal de la concepción marxista de lo histórico"[18].

Podríamos aducir aún una multitud de ejemplos para ilustrar la idea de que la filosofía inmanente es en la actualidad en Europa Occidental el arma con la cual los pensadores burgueses confían "abatir" al materialismo histórico, que esta filosofía idealista y subjetivista desempeña un papel reaccionario puesto que socava la confianza en la ciencia y niega la posibilidad de conocer la realidad objetiva, cuando esta realidad objetiva es la fuente de la inconmovible fe del proletariado en la inevitabilidad del hundimiento de lo viejo y de la aparición de un nuevo régimen social.

Es curioso que nuestros machistas argumenten exactamente igual que Marschner, pero por inconsecuencia no saquen las conclusiones que lógicamente se derivan de las tesis fundamentales de su filosofía. Cuando Max Adler[19] escribe acerca del materialismo histórico, como machista está obligado a colocarse en el punto de vista de Marschner y a declarar que lo material y lo ideal están en la misma esfera, en la psique; de que lo material no es algo corpóreo sino algo humano y como tal, necesariamente, algo espiritual. Lo espiritual, la conciencia, desde

(18) He aquí las palabras textuales de Marschner: "Das ausserhalb des Bewusstseins angesezte Sein, dieser transcendente, sich selbst vernichtende Ungedanke ist die eigentliche Wurzel des Uebels an dem die Marx'sche Ansicht des Geschichtlichen krankt".

(19) Véase su libro "Marxistische Probleme", Stuttgart, 1913.

el punto de vista de la filosofía inmanente, por consiguiente también del machismo, es lo primario, a partir de lo cual se construye la realidad, se crea el ser. Aplicado al proceso histórico esto significa que el espíritu crea el ser social, que éste es determinado por la conciencia. ¡Y este idealismo o psiquismo histórico se pretende hacer pasar por el materialismo histórico de Marx y Engels! La dependencia del objeto respecto del sujeto, del mundo respecto del yo, del ser respecto de la conciencia, ésta es la base sobre la que se erige la filosofía inmanente, que debe convertirse, en opinión de los marxistas a lo Mach, en el fundamento del socialismo científico.

Al negar el mundo exterior y al eliminar, por consiguiente, con ello todo criterio objetivo del conocimiento, Mach está obligado a reconocer como verdadero cualquier contenido del pensamiento. Y puesto que nuestro conocimiento, se refiere, ya que el mundo exterior no existe, no a las cosas sino a nuestras propias representaciones, el mundo es tal como "subjetivamente" lo "imagino" en cualquier momento dado. Puesto que cualquier contenido de la conciencia es verdadero y que mi "yo" es la norma de la verdad, es claro que cualquier error, cualquier prejuicio, debe ser reconocido como verdad objetiva, cuando este prejuicio y este error resulten ser útiles a alguien, contribuyan, digamos, al mantenimiento del régimen social existente. Las verdades objetivas pueden ser declaradas prejuicios cuando perjudiquen los intereses de las clases dominantes. La burguesía está obligada a orientarse hacia el subjetivismo, el nihilismo teórico y el individualismo con el fin de luchar contra el conocimiento objetivo, que constituye la base y el fundamento del socialismo científico, y contra las reivindicaciones prácticas del proletariado. La filosofía subjetiva según la cual es verdad sólo lo que me es útil o provechoso, es capaz de justificar todas las infamias existentes, de proclamar la racionalidad de la realidad con el fin de hacer aún más difícil la lucha del proletariado por lo verdaderamente racional, es decir, por un nuevo régimen social.

Al principio mismo de este artículo formulamos los principios de la teoría del conocimiento del marxismo. Ahora vemos que los principios del machismo les son diametralmente opuestos. Resumiendo lo dicho llegamos a la siguiente conclusión: 1) Desde el punto de vista del machismo es real sólo el mundo psíquico, el mundo de las representaciones. 2) La naturaleza, el ser, idéntico al mundo de las representaciones, no existe independientemente del sujeto. 3) Puesto que el mundo es mi resentación, la naturaleza, el ser, el objeto, constituye una parte del sujeto, existe sólo en el espíritu humano. 4) Todo conocimiento se reduce a la comprobación del contenido existente de la conciencia: las percepciones o representaciones. 5) Puesto que el sujeto o la conciencia constituye la premisa lógica de la existencia del mundo, de aquí sigue que el ser es determinado por la conciencia. 6) Puesto que la realidad es idéntica al mundo psíquico y como nuestras representaciones, que no se refieren a las cosas, al mundo objetivo, son el objeto del conocimiento, mi "yo" es la norma de la verdad. El machismo es una concepción del mundo sin el mundo.

Mach y Avenarius restablecieron la filosofía de Hume[20]; la filosofía de Hume, a su vez, significaba en su tiempo la restauración de la doctrina del sofista Protágoras. No es éste el lugar para extenderse sobre las condiciones político-sociales que determinaron la concepción del mundo de los sofistas de la antigua Grecia y la doctrina de Hume en el siglo XVIII. Es indudable que tanto la doctrina de los sofistas como la de Hume fueron la expresión de una apasionada aspiración de la personalidad a la libertad individual y en su época tenían ciertos rasgos progresivos.

La filosofía burguesa dominante de nuestros días —el kantismo y el humismo— nació de la lucha contra las concepciones teológicas y es la justificación de otra sociedad, de la sociedad burguesa y de la correspondiente concepción de la vida. La unidad de la sociedad feudal, el vínculo entre sus miembros que la convertían en un todo, en un organismo, se disgregaron; la organización jerárquica, autoritaria, fue destruida. Comenzó un nuevo período histórico-cultural; mientras que la vieja sociedad se basaba en la desigualdad y en la falta de libertad, ahora se declaraba la lucha a este "no". Esta era una tarea sobre todo negativa, la tarea de destruir las fronteras que mantenían al hombre dentro de determinados marcos. Pero los filósofos de entonces no iban más allá de la idea de la libertad abstracta; la sociedad feudal enredaba a los individuos con toda clase de limitaciones posibles y no les dejaba ninguna independencia. La organización estaba por encima del individuo, la personalidad humana era sacrificada a la "unidad" jerárquica de la sociedad. En oposición a esto, la organización burguesa colocaba el individuo por encima de la sociedad. La sociedad burguesa hacía del individualismo el fundamento real de su concepción de la vida. Pues el actual régimen social se basa en el principio de la guerra de todos contra todos; este régimen reposa sobre la lucha entre los patronos, sobre el principio de la libre competencia, que significa la afirmación del propio "yo" y la destrucción de otro hombre. En la sociedad capitalista el individuo es algo así como un cosmos independiente; constituye el centro en torno al cual gira todo el universo. El individuo debe luchar,

---

(20) Así, Mach dice: "Mi punto de partida no se distingue fundamentalmente del de Hume. También estoy muy próximo a los representantes de la filosofía inmanente. En particular, puedo decir esto de Schuppe, cuyos libros he conocido no hace mucho tiempo".

Y en su último libro, dedicado a Schuppe, Mach dice: "Aunque en este respecto tuve la felicidad de acercarme mucho, desde mi punto de vista científico natural, a filósofos tan conocidos como Avenarius, Schuppe, Ziehen y otros, a sus compañeros de idea más jóvenes. Cornelius, Petzoldt, F. Schubert-Soldern y otros así como a algunos destacados naturalistas, en cambio he tenido, como ocurre inevitablemente en la actual situación de la filosofía, que alejarme mucho de otros destacados filósofos. Junto con Schuppe debo decir: «el mundo de lo trascendente está cerrado para mí»" (*Mach*, "Erkenntnis und Irrtum", S. VII).

Pensamos que, con razón, Eduard Hartmann incluye a Mach entre los representantes de la filosofía inmanente: "En el terreno del fenomenalismo neohumista se sitúa un grupo de autores que denominan a su punto de vista «monismo gnoseológico» o «filosofía inmanente»: F. Schubert-Soldern, Leclair, Mach" ("Geschichte der Metaphysik", B. II, S. 501).

a su costa y riesgo, contra todo el mundo. El sentido de la vida para el burgués estriba exclusivamente en afirmar su propia existencia y en negar el "yo" ajeno, en el cual siempre ve un enemigo, un competidor. El individuo es declarado la sustancia única, y querría llegar a ser un déspota universal. El solipsismo gnoseológico expresa también en la teoría esta aspiración del individuo al poder absoluto. La personalidad en rebeldía (el sujeto) se pronunciaba (en la teoría) con la protesta contra el orden social que se había constituido históricamente (el objeto), contra todas las normas objetivas[21].

Pero lo que era relativamente un fenómeno progresivo en la aurora de la época capitalista se convierte en un fenómeno reaccionario cuando se aproxima la muerte de este régimen capitalista. El proceso de descomposición de la sociedad burguesa se caracteriza por la huida de la realidad, poco halagüeña para los "dueños de la vida", al seno del subjetivismo, del idealismo, del romanticismo, etc., con el fin de justificar su propio "ser" y desviar la atención del proletariado de la miserable realidad que éste se apresta a transformar revolucionariamente. Así, pues, al realismo sensato, al conocimiento científico objetivo y al materialismo dialéctico, que constituyen la base del socialismo científico, se opone el pensamiento burgués europeo-occidental, la filosofía del subjetivismo, el ilusionismo y el nihilismo.

5. CRITICA DEL EMPIRIOMONISMO DE BOGDANOV

(A. Bogdánov, "Empiriomonismo", libro III, S. Petersburgo, 1906, XVIII + 159 págs.)[22].

Hace algunos meses se publicó el tercer libro de Bogdánov sobre el empiriomonismo. Puesto que con este libro el autor finaliza "la exposición de los fundamentos de su concepción filosófica del mundo", no deja de tener interés hacer un cierto balance sobre su actividad en el dominio de la filosofía y, principalmente, de la teoría del conocimiento.

Bogdánov continúa, como antes, defendiendo el punto de vista de la "experiencia pura" que para él es el punto de arranque y el fin último de todo conocimiento. El lector que no se dedica al estudio de los secretos filosóficos observará quizás que la teoría del conocimiento que tiene por fuente exclusiva la experiencia, es también, por así decirlo, la más progresiva y la más científica porque se halla exenta de todo prejuicio mitológico y metafísico. Esto sería así, si fuera así. Pero la

---

(21) Esta es también la significación histórico-cultural del escepticismo de Descartes en la época de la génesis del capitalismo y la negación del feudalismo. En su doctrina se siente ya con fuerza el individualismo de la naciente sociedad burguesa. Temeroso luego, sin embargo, de su radicalismo individualista, Descartes entró en compromisos con las viejas fuerzas sociales.

(22) El presente artículo fue publicado en la revista "La vida contemporánea" (1907).

cuestión estriba en que el concepto con el cual Bogdánov y el empiriocriticismo en general vinculan la palabra experiencia es tan arbitrario que inevitablemente lleva a sus partidarios al callejón sin salida del subjetivismo y del idealismo. Para el empiriocriticista, la experiencia es igual a la percepción sensible; esto significa que todo nuestro conocimiento se limita a la experiencia inmediata del sujeto que conoce sólo el contenido de su conciencia a partir de la cual construye su propio cuadro del mundo. Es evidente, de tal modo, que el elemento primario y el material necesario para la construcción del mundo es, desde este punto de vista, la percepción o la sensación. Y lo que nosotros llamamos ordinariamente cosa, objeto, no son más que sensaciones objetivadas y localizadas en el espacio. Luego de lo dicho es claro el significado de la tesis: "los cuerpos son un complejo de los mismos elementos que en las «percepciones» nosotros llamamos «sensaciones»" ("Empiriomonismo", libro I, página 12) y por qué Bogdánov somete a las palabras cosa y cuerpo a tan penosa reclusión... a las comillas. Si el mundo no es más que un conjunto de sensaciones objetivadas, —y ésta es la idea del empiriomonismo y del empiriocriticismo, pues en caso contrario es preciso admitir la existencia de las cosas independientemente de todo sujeto y reconocer la realidad absoluta del mundo exterior— desde este punto de vista, claro está, no hay lugar para las cosas y los cuerpos sin comillas, pues el mundo exterior, y con éste nosotros mismos, sólo existimos por benevolencia de... Bogdánov, es decir, del sujeto. El lector ve que el punto de vista de la "experiencia pura" conduce al solipsismo. Pero Bogdánov no lo comprende y, confundido, se dirige a Plejánov, que había señalado la imposibilidad de conjugar el marxismo con el solipsismo. "Nuestra escuela ve en la «crítica» de la experiencia la relación entre los hombres como un momento dado de antemano, como su propia especie de a priori y, procurando crear un cuadro lo más simple y exacto posible de la experiencia, tiene en vista a la vez la utilidad general de este cuadro, su capacidad para satisfacer prácticamente al mayor número posible de «otros hombres» durante el mayor espacio de tiempo posible". De lo expuesto ya se puede ver con cuánto acierto Plejánov acusa a esta escuela de tender al solipsismo, a reconocer sólo la experiencia individual del hombre cognoscente, a reconocer esta experiencia individual como el *Universum*, como el "todo" lo que existe para el sujeto cognoscente. Es característico precisamente del empiriocriticismo el reconocimiento de la equivalencia de "mi" experiencia y la de mi "prójimo" en cuanto ella me es accesible mediante sus "manifestaciones". Aquí estamos ante una especie de "democratismo gnoseológico" ("Empiriomonismo", libro III, páginas XVIII-XIX).

El "democratismo gnoseológico" es, claro está, muy digno de elogio, pero el problema radica en qué es lo que da a Bogdánov el derecho de ser "demócrata". Por otra parte, puesto que Ud. es tan generoso que reconoce la equivalencia de los hombres, ¿por qué no va hasta el fin y no reconoce el derecho a la vida de todo lo existente? El lector comprende que Bogdánov comete el error que en lógica se conoce bajo el nombre de *petitio principii*, es decir, da por explicado y demostrado lo que aún debe ser explicado y demostrado. Esta es una de las muchas

inconsecuencias de la filosofía de la "experiencia pura". Pero la inconsecuencia no es una demostración.

El error del Sr. Bogdánov y del positivismo en general consiste en que toman el contenido de las percepciones, es decir, de las sensaciones, por el objeto de la percepción. De por sí se comprende que sin sujeto no hay conocimiento; pero los partidarios de la experiencia pura proclaman a la conciencia una condición del ser, yendo de la conciencia como condición del conocimiento a la conciencia como fundamento y causa de la existencia del mundo exterior. Todo contenido de la conciencia o del llamado complejo de sensaciones, en una palabra, lo que se denomina experiencia, es condicionado también por la naturaleza del sujeto cognoscente, pero sería totalmente erróneo sacar de aquí la conclusión de que la existencia de la materia o del mundo exterior es condicionada por la existencia de la conciencia percipiente, que la materia, y con ella todo el ser en general, existe sólo en nuestra percepción.

Admitamos que partimos de lo que es inmediatamente dado a nuestra conciencia, que las experiencias subjetivas sean la fuente del conocimiento. Cabe preguntar ¿de dónde proviene este contenido de la conciencia? Sólo el materialismo, que nos dice definidamente las causas de nuestras percepciones, puede dar respuesta a esta cuestión[23]. Este es el único punto de vista correcto, que responde claramente al problema de las condiciones de la experiencia, que se hallan más allá del mundo subjetivo. Si no existe el mundo real, objetivo, independiente del sujeto, nuestras percepciones y sensaciones no tienen causa suficiente y son creadas de la nada. Pero ni siquiera Berkeley pudo reconocer acertado este punto de vista; suponía que las sensaciones proporcionadas por los sentidos son la consecuencia de una determinada causa: Dios... Así, pues, basta sólo plantear el problema sobre las causas de nuestras sensaciones e inevitablemente llegamos a reconocer la verdad de que no hay sujeto sin objeto, de que ningún conocimiento es posible donde se niega el mundo exterior y se rechaza su realidad absoluta. Incluso un adversario del materialismo tal como Eduard Hartmann debió reconocer que el objeto del estudio de las ciencias naturales no es en modo alguno las sensaciones subjetivas, sino el mundo material objetivo, que existe independientemente de toda conciencia.

Bogdánov dice: "Con respecto a los complejos «físicos», el contenido de la experiencia en los «otros hombres» es concordante, en lo cual radica la «objetividad», es decir, la significación general de estos complejos y de sus relaciones. Por el contrario, con respecto a los complejos «psíquicos», la experiencia es concordante sólo para cada hombre por separado y no lo es para diferentes personas y en ello radica la «subjetividad», es decir, la significación sólo individual de los complejos psíquicos y de sus relaciones" ("Empiriomonismo", libro III, página XXII).

Puesto que no existe el mundo exterior, sino que las cosas y los cuerpos son complejos de sensaciones, es decir, percepciones objetivadas y localizadas en el espacio, claro está, no puede haber otro criterio de objetividad que el de la significación general. El creador del mundo pro-

(23) Hay otra salida: recurrir a Dios.

vee también el criterio de sus leyes, de su objetividad. Aquí, naturalmente, surge una nueva pregunta ante el hombre que piensa consecuentemente: ¿de dónde proviene esta concordancia de la experiencia? ¿Por qué existe tal armonía entre todos los hombres? Y la única salida acertada de esta situación es reconocer la realidad absoluta del mundo. Sólo las cosas, los cuerpos, pueden en general ser intermediarios entre las diferentes conciencias; donde no existe el mundo material es imposible ninguna relación entre los hombres. Reconociendo la realidad del mundo podemos fácilmente explicar que precisamente su ser determina la significación general, que ésta es consecuencia y no causa de aquélla. Bogdánov no ve la base de la objetividad en la esfera de la necesidad[24], ni en la coerción exterior por parte del objeto, sino en la universalidad de la experiencia colectiva. El mundo, véase, posee el rasgo de la necesidad y de la objetividad, no porque exista, no porque sea la causa de todas nuestras experiencias; en una palabra, no porque exista realmente, sino que es real sólo porque, si la conciencia colectiva lo desea, ésta lo reconoce como tal. Sin embargo, el decreto de la conciencia colectiva puede un buen día ser abolido y entonces nos privamos de todos los derechos y prerrogativas. Pero permítame, dice Bogdánov respondiendo a Beltov-Plejánov: El "criterio de la verdad objetiva", en el sentido de Beltov, no existe; la verdad es una forma ideológica, una forma organizadora de la experiencia humana; y si nosotros lo sabemos con certeza y sabemos que las bases materiales de la ideología varían, el contenido de la experiencia se amplía. ¿Tenemos algún derecho para afirmar: esta forma ideológica nunca será transformada por el desarrollo de sus fundamentos objetivos, esta forma de la experiencia no será desgarrada por su contenido en crecimiento? (libro III, página IX).

El lector ya sabe que la objetividad según Bogdánov significa la universalidad o significación general, que es el producto de la experiencia colectiva. Si esto es así —y tal es precisamente la opinión de Bogdánov—, ¿qué significa entonces la frase: la verdad, es decir, la forma universalmente significativa de la experiencia, va siendo transformada por el desarrollo de sus bases objetivas, es decir, universalmente significativas? Es evidente que esto es sencillamente un absurdo, porque si la objetividad es el resultado de la significación universal, de por sí se comprende que la verdad cambia y se desarrolla sólo en tanto cambia la significación universal, es decir, el contenido de la conciencia colectiva. Pero ¿por qué y en virtud de qué motivos cambia este contenido de la conciencia si no existe el mundo exterior y no hay ningún estímulo exterior? Y esto nuevamente no tiene causa suficiente. De aquí sigue la conclusión: la filosofía de la "experiencia pura" es absolutamente incompatible con la teoría del desarrollo porque inevitablemente debe conducir a reconocer la inmovilidad absoluta del contenido de la conciencia. Es evidente que nosotros estamos ante un dilema: o bien recurrir, como Berkeley, a la ayuda de Dios, o bien debemos reconocer la concepción materialista del mundo, es decir, reconocer que la verdad, o simplemente el pensamiento, es condicionada y determinada por la

(24) Véase el folletín de Ortodoxo en "Iskra" N° 77.

base objetiva, realmente existente, y por tanto la verdad, y en general las formas ideológicas, cambian y se desarrollan en la medida en que se modifica la base objetiva, es decir, el ser. Porque en caso contrario no comprendemos cómo el pensamiento puede ser determinado por el pensamiento y en virtud de qué milagro un contenido de la conciencia inaccesible para nosotros es sustituido por otro, una "significación general" es eliminada por otra.

Por verdad corrientemente entendemos la correspondencia existente entre nuestros juicios y los objetos o procesos reales. Y sólo en cuanto nuestros "enunciados" corresponden o coinciden con este "ser", son verdaderos, son objetivos. Los duendes y los silvanos pueden existir en la esfera de la conciencia colectiva, pero por esto no se hacen objetivamente existentes en la realidad[25]. La creencia en duendes y silvanos es un "error universal" en cierto grado del desarrollo humano, pero es imposible convertir este "error universal" en una verdad objetiva. La naturaleza no tiene en cuenta nuestros errores y no se somete a nuestros caprichos. Por el contrario, todas las formas de nuestro pensamiento y todas nuestras categorías lógicas son formas del ser trasladadas al lenguaje de la conciencia. Nuestra experiencia se enriquece a medida que vamos conociendo este mundo objetivo; es "criticada" y transformada por él, independientemente de la voluntad de la "conciencia colectiva" o, mejor dicho, subordinando esa voluntad y cambiándola.

Al eliminar el mundo objetivo los partidarios del empiriocriticismo caen inevitablemente en el subjetivismo y en el idealismo. Pues ¿qué es la verdad desde este punto de vista? Es la correspondencia entre las experiencias de los hombres, el contenido de la conciencia colectiva. Tiene su base tan sólo en el sujeto. ¿Qué es lo que condiciona la "crítica" de la experiencia pura, es decir, la sustitución de un contenido de la experiencia por otro? El empiriocriticismo o el empiriomonismo no pueden dar respuesta a esta cuestión, porque al negar la existencia del mundo exterior elimina con ello la causa que determina el cambio del contenido de la conciencia. Su respuesta se reduce a una pura tautología: el contenido de la experiencia colectiva cambia y se transforma al modificarse la experiencia colectiva. Pero esto significa a la vez, que la conciencia colectiva o el sujeto colectivo crea a partir de sí mismo su propio contenido, produce su propio objeto, que el pensamiento mismo determina el ser. Y éste es precisamente un punto de vista idealista que de ningún modo puede ser "conjugado" con el marxismo.

¿Qué es el nexo causal desde el punto de vista de la "experiencia pura"? Claro está, no puede ser percibido o sentido y por lo tanto debe ser rechazado o, al menos, encerrado entre comillas. Permítaseme aducir otra cita del segundo libro del "Empiriomonismo": "El conocimiento tiene la práctica como base y como objetivo; tomando de ella su material le ofrece un fundamento para la previsión del futuro. Precisamente por eso el centro de la vida cognoscitiva, hacia la que gravita cada una de sus innumerables manifestaciones parciales, era hasta hoy el nexo causal de los hechos, el nexo de su sucesión necesaria y perma-

(25) *A. Bogdánov*, "Empiriomonismo", libro I, pág. 45, nota.

nente. Se debe prever, sobre la base de lo que es y lo que fue, lo que aún no existe; por ello es de importancia vital precisamente la dependencia que vincula lo no simultáneo, lo precedente con lo siguiente. Esta es la causalidad universal de los fenómenos.

En su lucha contra el «fetichismo» de la causalidad, el novísimo positivismo lo sustituye por la dependencia puramente funcional de los hechos de la experiencia" (pág. 14). Mach y Avenarius, y tras ellos sus discípulos rusos, afirman que la ciencia tiene por misión registrar sólo la existencia de unos hechos junto a otros, y de aquí deriva el método especial y la única tarea de la ciencia: la descripción completa de los hechos y fenómenos y no su explicación. ¿Pero es posible desde este punto de vista la previsión de los fenómenos? Pensamos que no y he aquí por qué. Del hecho de que todo vínculo causal es una cierta relación de dependencia recíproca de los fenómenos dados, en modo alguno sigue que toda relación de dependencia ya supone al mismo tiempo un nexo causal entre estos fenómenos. El principio de la "dependencia funcional" no es más que una frase. Sólo verifica que todos los fenómenos se encuentran en una cierta relación recíproca, cosa que nadie discute. Lo que necesitamos no es esta tesis general, sino determinado hilo conductor que pueda servir como principio de explicación del cambio de los fenómenos y de su relación recíproca. ¿Puede, en el caso dado, ayudarnos "la dependencia recíproca de los fenómenos"? En nada, pues ella sólo comprueba que todo efecto es el resultado de innumerables condiciones, de modo que actuamos arbitrariamente cuando lo vinculamos con alguna de estas condiciones y la llamamos causa. Pero tal punto de vista no puede darnos ninguna indicación respecto a una relación determinada, unívoca entre las cosas y fenómenos. ¿Por qué considerar a las relaciones económicas la causa y fundamento de las relaciones sociales? ¿Tenemos derecho, desde el punto de vista de Bogdánov, de hablar de la concepción materialista de la historia? ¿No es más correcto hablar simplemente de la "acción mutua" de muchos factores?...

Todo fenómeno tiene su causa. Pero puesto que no lo podemos percibir, tampoco podemos conocer el nexo existente entre el efecto y el fenómeno que lo provoca. "Excepto la necesidad lógica —dice Mach— ninguna otra, por ejemplo, la física, existe". Esto significa que la causalidad es en general el producto de la lógica, pero no de la percepción del mundo exterior. El nexo causal se establece, de tal modo, entre nuestros conceptos y, por consiguiente, no tiene fuerza obligatoria alguna para los fenómenos de la naturaleza y los procesos históricos. Nosotros podemos prever, sobre la base del nexo causal de nuestros conceptos, el advenimiento de un régimen socialista, pero el proceso histórico objetivo puede engañarnos con plena conciencia y en su lugar ofrecernos la esclavitud, ya que nuestros conceptos no tienen nada de común con la conexión objetiva de las cosas. ¿De qué previsión habla Bogdánov? Pues desde su punto de vista no puede hablarse de un nexo necesario entre las cosas ni de la sucesión absoluta de los fenómenos. Para él la necesidad es una categoría puramente lógica y no tiene cabida en el mundo objetivo o, por lo menos, es incognoscible.

A la causalidad como forma subjetiva (aunque el sujeto sea colec-

tivo) de la experiencia socialmente organizada, el materialismo opone la causalidad como forma del ser[26], como condición de las leyes que rigen los cambios del mundo objetivo, que existe independientemente de nosotros, como principio de explicación de conexión entre las cosas y los fenómenos.

* * *

En 1908 Bogdánov publicó en Petersburgo un pequeño libro bajo el título de "Aventuras de una escuela filosófica". En esta obra Bogdánov se dedica a criticar las concepciones filosóficas de Plejánov y de sus partidarios. En un capítulo especial examina y critica el concepto de materia que se halla en la base de la concepción marxista del mundo. "La escuela de Plejánov —cuenta Bogdánov— se llama a sí misma materialista y construye todo su cuadro del mundo sobre la base de la «materia»"[27].

Pero la materia de la "escuela de Plejánov" (es decir, de todos los materialistas marxistas) no es una materia "ordinaria", sino especial, "extraordinaria". La materia "ordinaria" se reduce a las "propiedades sensibles", es decir se halla en la esfera de la *experiencia*, mientras que la materia extraordinaria o "especial", según se expresa Bogdánov, "no pertenece a la experiencia, sino que se oculta bajo ella", como su "base objetiva" y constituye una cosa en sí. Así, pues, la materia ordinaria es dada en la experiencia y la materia extraordinaria se oculta "bajo" la experiencia.

Este es el sencillísimo cálculo de Bogdánov, que pensaba disparar tan torpemente contra nosotros con la misma arma con la que nosotros, con todo derecho, disparamos contra él y sus partidarios. Pero Bogdánov ha fallado el tiro del modo más vergonzoso y como ni un machista lo haría, pues la concepción individualista subjetiva de la experiencia es inherente precisamente al machismo, el cual niega la existencia del mundo exterior, que suscita en nosotros las sensaciones. Suprimiendo el mundo exterior, que se distingue por su capacidad de suscitar, al enfrentarse con el sujeto, con nuestra organización psicofisiológica, determinadas sensaciones, el machismo llega inevitablemente a una concepción individualista subjetiva de la experiencia, a la concepción de la experiencia como un conjunto de experiencias psíquicas del sujeto. Y por más que los machistas procuren demostrar lo contrario este hecho sigue siendo indudable. De la imposibilidad de la existencia del mundo exterior —la causa de nuestras sensaciones y del criterio de la realidad del conocimiento— deriva la subjetividad de la experiencia, el carácter individualista e idealista del proceso cognoscitivo. Y precisamente porque los machistas conciben así la experiencia, el conocimiento, por ello pre-

---

(26) Lo mismo se refiere al tiempo, y al espacio.

(27) *A. Bogdánov*, "Aventuras de una escuela filosófica", 1908, pág. 6. Quien escribe estas líneas, que mereciera el honor de ser incluido por Bogdánov en la escuela materialista dialéctica, creyó necesario responder al libro de Bogdánov y en la revista "El mundo contemporáneo" (1909, Nº 2) publicó la respuesta al autor del mencionado libro. Esta respuesta en gran parte se reproduce aquí.

cisamente afirman que el mundo es inseparable del sujeto, de la conciencia. El conocimiento científico no se basa, según el machismo, en la verdad objetiva, sino en la convicción subjetiva, en la experiencia inmediata que ofrece el conjunto de sensaciones o experiencias de mi conciencia, pues la conciencia ajena es para mí un objeto tan inaccesible al conocimiento como cualquier "cosa en sí". Al situarse en el terreno de la "experiencia pura", el machista declara o está obligado a declarar realidad todo lo que le es dado en la experiencia, lo que experimenta y siente. Nuestros sentidos tienen que ver con las sensaciones y no con los objetos de las sensaciones, razonan los machistas. El mundo exterior es considerado por ellos sólo una "construcción hipotética"; las sensaciones y representaciones son la realidad inmediatamente dada. De tal modo, el lector ve que la concepción individualista subjetiva de la experiencia constituye la tesis fundamental del machismo. ¿Por qué en este caso echar sobre otro la propia falta? Pues para el materialista dialéctico las sensaciones y representaciones que existen dentro de mí son determinadas, como bien lo sabe también Bogdánov, por los objetos que existen fuera de mí. Las propiedades objetivas de las cosas se conocen a través de las sensaciones y representaciones que estos objetos suscitan. Sobre la base de las impresiones que nosotros recibimos del mundo exterior, conocemos las propiedades objetivas de las cosas. Por consiguiente, los profundos razonamientos de Bogdánov acerca de la materia "ordinaria" y extraordinaria o "especial" están privados de todo sentido. La materia no se encuentra ni "bajo" la experiencia ni por encima de ella, sino sólo fuera del sujeto, pero se la conoce precisamente en la experiencia y a través de la experiencia al reflejarse en nuestra conciencia.

Bogdánov y sus partidarios subrayan constantemente que el "mundo de Mach" no está construido a partir de las sensaciones, sino de los "elementos", pero ni una sola vez han tratado de explicar qué es este elemento independiente de las sensaciones, si el elemento y las sensaciones no son idénticos. Una sensación trascendente es el colmo del absurdo. Queda pues el elemento "trascendente", diferente de las sensaciones.

Bogdánov nos imputa a Plejánov, a Ortodoxo y a mí el pecado de que exponemos y hasta citamos incorrectamente a Mach. Bogdánov cita en cursiva las siguientes palabras de Plejánov: "Si los cuerpos o las cosas son sólo símbolos mentales de nuestras sensaciones (más exactamente, de los grupos, de los complejos de la sensación) y si no existen fuera de nuestra conciencia —y precisamente ésta es la idea de Mach. etc.", declara luego que con la cursiva, él, Bogdánov, señala "todo lo que en esta exposición no pertenece a las concepciones de Mach, sino sólo a Plejánov"[28]. Pero en la pág. 44, sin embargo, Bogdánov recuerda que "todo esto" pertenece no "sólo a Plejánov" sino que en algo también a Mach. Comienza luego a ahondar en las obras del "físico de Viena" y considera realmente "posible" que las palabras citadas por Plejánov "sólo sean la traducción totalmente falseada" de un pasaje del

(28) *A. Bogdánov*, "Aventuras de una escuela filosófica", pág. 41.

"Análisis de las sensaciones" de Mach (pág. 44, nota). De tal modo, el pasaje fue encontrado y Plejánov lo "tergiversó" porque tradujo al ruso la palabra "Körper" por "cuerpos", mientras que, según la ilustrada opinión del filósofo Bogdánov, "Körper" debe ser traducida por las palabras "conceptos humanos de los cuerpos", porque "no se trata de los cuerpos..., sino de los conceptos o enunciados de los hombres que se refieren a aquéllos". ¿Qué cabe decir de toda esta tirada? En primer lugar, que las palabras citadas por Plejánov son la traducción literal y exacta de un pasaje del "Análisis de las sensaciones"[29].

Además el lector encontrará la misma idea en la "Mecánica"[30], y en las "Conferencias científico-populares"[31], etc. En la última obra, por ejemplo, Mach dice directamente que las cosas son sólo "símbolos mentales abreviados para las sensaciones, símbolos que no existen fuera de nuestro pensamiento".

En primer lugar, si Bogdánov observa contra Plejánov que "no se trata de los cuerpos", sino de los conceptos humanos, evidentemente no comprende y no sabe que el cuerpo mismo es, desde el punto de vista de Mach, un concepto, una abstracción, un nombre, un símbolo para todo un complejo de sensaciones. Por ello es extraordinariamente original la polémica de Bogdánov con Iushkévich. ¡En verdad ni entre ellos se conocen! Cuando Bogdánov ironiza acerca de los símbolos de Iushkévich, que siendo abstracciones poseen al mismo tiempo peso, extensión, etc., ironiza respecto a sí mismo. Y si luego Bogdánov observa que "el símbolo es una forma ideológica" y que la "realidad" en Iushkévich tiene un carácter ideológico (pág. 59), y que el simbolismo es idealismo, evidentemente, extremo, Bogdánov tiene entera razón. Pero él y sus partidarios por una extraña ironía del destino no comprenden que esta crítica cabe en igual grado al machismo en general y a Bogdánov en particular.

6. EL MATERIALISMO DIALECTICO Y EL EMPIRIOSIMBOLISMO[32]

La actual literatura filosófica antimaterialista de una cierta tendencia al "marxismo" tiene, por lo menos en nuestro país, en Rusia, el sello de una conjura filosófica. Como si hubieran concertado un acuerdo especial, todos los críticos del materialismo desde hace un tiempo cantan la misma canción con el mismo monótono estribillo: una cosa es el materialismo de Marx y Engels y otra cosa el materialismo de Plejánov-Beltov. El materialismo de Marx y Engels es empírico y realista; el

---

(29) *E. Mach*, "Analyse der Empfindungen", S. Aufl. S. 23.
(30) *E. Mach*, "Mechanik", S. Aufl., S. 523.
(31) *E. Mach*, "Populärwissenschaftliche Vorlesungen", S. 217.
(32) El presente artículo se publicó inicialmente en la revista "El mundo contemporáneo".

materialismo de Plejánov-Beltov es metafísico e... idealista, por lo tanto, es radicalmente distinto del materialismo de los fundadores del marxismo.

P. Iushkévich, como hombre de "vanguardia" no queda atrás naturalmente, de sus compañeros y utiliza los mismos procedimientos de "investigación". Los machistas hacen pagar al justo por el pecador. Los acusan, como se sabe, de idealismo y de "desviación" del marxismo; y no les queda nada más que lanzar la misma acusación sobre sus adversarios, como un hábil ladrón que se echa a correr gritando: "¡agárrenlo!" apartando así de su propia persona la atención de la multitud. Esta táctica demasiado elemental y primitiva no convence, claro está, a nadie, está únicamente destinada a simplones y por ello no nos detendremos en esta cuestión. Diremos sólo que para demostrar su "acuerdo" con Marx y Engels nuestros machistas tendrían que realizar previamente sobre los propios fundadores del marxismo una operación que los curara de la "metafísica materialista".

Por lo demás, hay que ser justos: Iushkévich en modo alguno es tan prudente; junto a Plejánov "critica" también a Engels. Nuestro autor, en total acuerdo con los demás machistas, destruye "despiadadamente" en su libro tanto a la dialéctica como al materialismo para, sobre las ruinas que han quedado de sus aniquiladores golpes, enarbolar triunfalmente su propio estandarte del empiriosimbolismo. Pero antes de confeccionar definitivamente su sopa empiriosimbolista, nuestro autor muestra a los lectores algunas verdades menores o parciales encerradas en la filosofía de Dietzgen y Mach-Avenarius y que integran el empiriosimbolismo en tanto verdad "suprema". ¡Completamente a lo Hegel!

Al materialismo dialéctico del que en el libro de Iushkévich no queda un solo hueso, se opone así el realismo crítico con revestimiento empiriosimbolista. Comienza nuestro autor con el materialismo dialéctico, susceptible de "superación" o, mejor dicho de destrucción, y en el primer capítulo hace la terrible e imponente pregunta: ¿Qué es la dialéctica? Y como debía esperarse "en los tiempos actuales" de un crítico tan serio, inmediatamente, antes de todo análisis de los conceptos de dialéctica y materialismo, se revela la "vaguedad e indefinición" de estos conceptos fundamentales. ¿Por qué "vaguedad e indefinición"? Porque, véase bien, "el «Anti-Dühring» y el «Feuerbach» de Engels son ejemplares por su modelado y han planteado las características clásicas del método dialéctico en oposición al método metafísico", que en nada se distingue del punto de vista del desarrollo, "que triunfó definitivamente en la segunda mitad del siglo XIX luego de los grandes descubrimientos de Darwin" (pág. 3). Esto en primer lugar. En segundo, nuestro severo crítico encuentra que con "el concepto de dialéctica en boca de los partidarios del materialismo dialéctico se vincula un complejo de ideas bastante complicadas y no totalmente definido que en verdad la distinguen de la evolución y en este caso en un aspecto desventajoso para la dialéctica. Me refiero en primer término a la transformación de la dialéctica, de método de investigación, de punto de vista, en una peculiar ley universal de la naturaleza" (pág. 4). "Inves-

tigaciones" ulteriores condujeron a Iushkévich a descubrir que el término "dialéctica" se emplea también en el sentido de un modo especial de pensamiento. Así, la dialéctica es un cierto "punto de vista", un método de investigación, después una ley universal de la naturaleza y, finalmente, un modo especial de pensamiento. Y precisamente en ello ve Iushkévich la "vaguedad e indefinición" del concepto de dialéctica, porque una cosa es un "punto de vista", un método de investigación, y otra la naturaleza y, en fin, un capítulo completamente especial: el pensamiento. Veremos qué es lo que perturba a nuestro crítico y por qué el concepto de dialéctica le es tan "vago e indefinido".

Pensamos que no nos equivocaremos si decimos que por método debe comprenderse el modo de investigación bajo el cual es posible obtener juicios objetivos acerca del objeto mismo de la investigación. De donde sigue que la naturaleza y el carácter del objeto sometido a investigación determina, por necesidad, el modo de investigación, el método. El método establece determinadas normas, abstraídas de las cosas mismas que se encuentran en una correspondencia formal con ellas. Sólo en tal caso es posible mediante un método acertado el conocimiento objetivo de los objetos. En este sentido Spinoza define el método como un "conocimiento reflejo", como una "idea de la idea". Casi con las mismas palabras Hegel caracteriza su método: el método, dice, es en sí mismo el concepto que se concibe. En calidad de materialista diremos que el método dialéctico es la realidad "que se concibe a sí misma". La dialéctica, como método, es la aplicación consciente, científica, de las leyes que se hallan en la naturaleza del ser y del pensamiento. La verdadera "naturaleza de las determinaciones racionales de las cosas y de lo finito en general" como se expresa Hegel, está sometida a las leyes de la dialéctica. ¿Por qué en tal caso la aplicación consciente de la dialéctica, como método, debe contradecir la naturaleza real de las cosas? Y si Engels al definir el método dialéctico dice que "el dialéctico considera las cosas y sus imágenes conceptuales sustancialmente en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad" ¿por qué piensa Iushkévich que el "punto de vista" o la dialéctica, como método de investigación, debe estar desgajada de la realidad y no "reflejar las cosas en su verdadero aspecto, no corresponder a la auténtica realidad"? El método dialéctico no es un "punto de vista" subjetivo que nosotros "imponemos" a la realidad, sino la aplicación consciente de las propias "formas" en las que fluye la realidad objetiva.

Nosotros no sólo consideramos las cosas dialécticamente, sino que ellas existen objetivamente, son dadas objetivamente como procesos dialécticos. La dialéctica es un método, un "punto de vista" ("nosotros consideramos") precisamente porque es un hecho objetivo. El dialéctico considera (el "punto de vista") conscientemente las cosas y sus imágenes conceptuales sustancialmente en sus conexiones, en su concatenación, etc., porque su conexión, concatenación, movimiento, génesis y caducidad es un hecho objetivo, la forma de su existencia real. Si la dialéctica fuera sólo un "punto de vista", los metafísicos tendrían razón, pues nuestro "punto de vista" no es en modo alguno obligatorio para la realidad.

Iushkévich no comprende la relación entre el método dialéctico como "punto de vista", y la dialéctica como ley universal de la naturaleza y manera de pensar. Pero si se situara en el punto de vista del materialismo dialéctico, que parte del reconocimiento de la unidad del sujeto y el objeto, del pensamiento y el ser, le sería claro que el movimiento dialéctico de las ideas es un fiel reflejo del movimiento dialéctico del ser, que entre el modo de pensar y la ley universal de la naturaleza, como a Iushkévich le agrada expresar, no hay ni puede haber contradicción alguna. Puesto que la dialéctica es una ley universal de la naturaleza se comprende que el pensamiento, que es determinado por el ser, esté también sometido a la ley universal. "Las leyes del pensamiento dialéctico —según con acierto observa Plejánov— son confirmadas... por las propiedades dialécticas del ser. El ser también aquí condiciona el pensamiento"(33). Pero de todo esto Iushkévich no se ocupa una vez que le dio la gana de "criticar" lo que es justo. Y, entre tanto, debía haber intentado previamente comprender el punto de vista del adversario. A Iushkévich que separa, como idealista, el pensar del ser, le es verdaderamente "confuso" —y no le puede ser claro— que entre el "modo de pensar" y las propiedades dialécticas del ser no haya contradicción. Pero en este caso, ¿cuál es la culpa de Engels y Beltov si Iushkévich no comprende su punto de vista, su "modo de pensar"?

El método dialéctico, dice Iushkévich, "coincide enteramente con el punto de vista del desarrollo, que triunfó definitivamente en la segunda mitad del siglo XIX, luego de los grandes descubrimientos de Darwin". A la objeción de Beltov de que entre el método dialéctico, por una parte, y la evolución, por otra, existe una cierta diferencia, por cuanto los evolucionistas se inclinan a creer que tanto en la naturaleza como en la historia no hay saltos, Iushkévich responde que "en la realidad ni la teoría científico-natural del desarrollo, ni tampoco la dialéctica, pueden excluir los saltos", que los "procesos elementales, en los que se descompone todo hecho del desarrollo, discurren por saltos, pero son tan pequeños (¿qué son pequeños: los procesos o los saltos? *A. D.*), que al observador le parecen ininterrumpidos, del mismo modo que le parece ininterrumpido el movimiento de las agujas de un reloj, que en los hechos se compone de un gran número de saltos a simple vista imperceptibles", que todo proceso evolutivo es una serie de pequeñas "revoluciones" y que "la diferencia entre la «revolución» y la «evolución» no es de principio, sino puramente cuantitativa, y que en sí, la teoría del desarrollo no tiene desarrollo, no tiene nada contra la transformación de esta cantidad en calidad" (pág. 2).

¡Extraña argumentación! En primer lugar, aquí se habla de una teoría del desarrollo "en sí", que existe independientemente de los teóricos del desarrollo. En todo caso, desde el punto de vista del correlativismo de Iushkévich, éste es un inexcusable paso en falso.

Independientemente de los teóricos del desarrollo existe el proceso objetivo del desarrollo. Que el proceso objetivo no puede excluir los saltos

(33) *G. V. Plejánov*, "Cuestiones fundamentales del marxismo", Obras, t. XVIII.

—para el dialéctico es claro, es su punto de vista— mientras que la teoría científico-natural del desarrollo, por cuanto es defendida por los teóricos de la evolución, excluye los saltos. En segundo lugar, el propio Iushkévich dice dos líneas después que "antes, los naturalistas —como reacción contra las viejas teorías cataclísmicas— propendían a acentuar la lentitud y pequeñez de los procesos elementales constituyentes del desarrollo". "En la aplicación a los fenómenos sociales —dice justamente Iushkévich—, esta tendencia a exagerar el carácter evolutivo del desarrollo se expresaba naturalmente con más agudeza aún" (pág. 4).

Si esto es así, los partidarios de la dialéctica evidentemente, aun desde este ángulo, aparte todos los demás, tienen fundamentos para oponer la dialéctica a la evolución; si esto es así, tiene razón Beltov cuando dice que "los evolucionistas modernos agregan a su doctrina una considerable dosis de conservadurismo", que "quieren demostrar que tanto en la naturaleza como en la historia no hay saltos". ¿Contra qué en tal caso discute Iushkévich?

Así era antes, dice nuestro autor, pero ahora "se observa la tendencia a restablecer los derechos de la revolución" y "de los saltos", o diciéndolo de otro modo, que la teoría de la evolución, como doctrina de los cambios graduales va siendo desplazada por la doctrina del desarrollo a saltos, es decir, por la dialéctica. Por cuanto los científicos "comienzan (sólo comienzan, reconoce el propio Iushkévich. - *A. D.*) a atribuir mayor significación" al desarrollo en forma de saltos, en realidad —consciente o inconscientemente— se van situando en el punto de vista de la dialéctica"[34]. Pero en tal caso, el curso del desarrollo de la ciencia —la geología, la biología, etc.— confirma nuevamente sólo que la teoría dominante en la ciencia del desarrollo, de la evolución, no refleja con total fidelidad el proceso objetivo del desarrollo tanto en la naturaleza como en la historia, lo cual era y sigue siendo afirmado por los partidarios de la dialéctica materialista. Esto, repetimos, demuestra nuevamente que los partidarios de la dialéctica tienen fundamentos para contraponer la dialéctica a la teoría de la evolución[35]. Iushkévich, aunque sabe que los sabios sólo comienzan a comprender la importancia de los saltos para la teoría científica del desarrollo, descubre sin embargo que el método dialéctico de Marx y Engels "se parece como dos gotas de agua a una de las más grandes conquistas del siglo XIX, al principio de la evolución" (pág. 19). ¡Y como "dos gotas"! ¿Por qué necesitaba Iushkévich, para gloria de la evolución y oprobio de la dialéctica, tergiversar el verdadero carácter de "una de las más grandes conquistas científicas"? ¿Cómo puede identificar "dos gotas" tan inidentificables? ¿Quién no sabe que la teoría de la evolución (tomemos aunque sólo sea la teoría de Darwin acerca del origen de las especies) arranca precisamente del concepto de la gradualidad de los cambios? Mien-

---

(34) Recordemos aunque sólo sea a De Vries.

(35) "Los filósofos de la naturaleza, —dice Engels,— vienen a ocupar respecto a las ciencias naturales conscientemente dialécticas la misma posición que los utopistas respecto al comunismo moderno" ("Anti-Dühring", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, pág. 17, nota).

tras que la dialéctica insiste en la necesidad de reconocer los saltos en el proceso de desarrollo.

A nuestro crítico, naturalmente no le satisface la ley del desarrollo según el esquema de la negación y de la negación de la negación. ¿Qué pruebas aduce nuestro autor contra esta ley? Ninguna. Sin reserva alguna, decreta que los razonamientos a este respecto de Engels y de Beltov no son irreprochables y "son forzados y arbitrarios". Contra tal argumentación, "completamente arbitraria", no cabe, claro está, decir mucho, pues nos resulta totalmente desconocido qué es lo que, propiamente, disgusta a nuestro autor en los razonamientos de Engels y Beltov. Pero por lo que sigue sabremos que aún si los razonamientos de Engels y Beltov fueran irreprochables, la ley del desarrollo dialéctico sería completamente inútil.

Iushkévich cita un pasaje del "Anti-Dühring" donde Engels explica que en dialéctica, el carácter de la negación obedece, en primer lugar, a la naturaleza general, y en segundo lugar, a la naturaleza específica del proceso. "Cada clase de cosas —explica Engels— tiene, por tanto, su modo peculiar de ser negada de tal manera que engendre un proceso de desarrollo, y lo mismo ocurre con las ideas y los conceptos. En el cálculo infinitesimal se niega de otro modo que en la obtención de potencias positivas partiendo de raíces negativas. Estos diferentes modos de negar hay que saberlos y haberlos aprendido, como todo lo demás". Luego de citar este pasaje, Iushkévich se detiene y con tono edificante pero al mismo tiempo condescendiente, observa: "Si esto requiere estudio ¿en qué reside para nosotros la «importancia» de una ley tan general y amplia como la negación de la negación?" (pág. 6). El mismo problema podría plantearse con respecto a todas las "leyes generales de amplia acción". En efecto ¿por qué para nosotros es importante, digamos, la ley de la gravedad y otras leyes tan generales?

La dialéctica es "la ciencia de las leyes generales que rigen el movimiento y el desarrollo de la naturaleza, de la sociedad humana y el pensamiento", y puesto que el "esquema" de la negación de la negación abarca todos los procesos, ella expresa la forma general del proceso del desarrollo y es una "ley general y de amplia acción". Pero, al mismo tiempo, con esta ley no iremos muy lejos si no abordamos el estudio de los hechos concretos.

Tampoco está de acuerdo Iushkévich en que existe una lógica dialéctica distinta de la formal, y que el movimiento debe ser interpretado de un modo dialéctico. "¿Pero es cierto acaso —pregunta nuestro autor—, que un cuerpo en movimiento se encuentra y no se encuentra en el mismo tiempo y en el mismo lugar? No, no es cierto, y si a primera vista esta afirmación tiene apariencia de verdad es sólo porque el tiempo y el espacio no son tratados del mismo modo. Si por «un lugar dado» se entiende un punto matemático, en consonancia con ello hay que tomar un punto cronológico, un momento. En un determinado momento de tiempo un cuerpo en movimiento se encuentra sólo en un determinado punto del espacio. En el viejo sofisma de Zenón el error se produce porque el tiempo es considerado como un momento, como un punto cronológico, mientras que el espacio se toma como una zona muy insig-

nificante que, sin embargo, tiene una cierta extensión" (pág. 8). Aquí, evidentemente, nuestro autor no comprende siquiera todas las dificultades del problema y manifiesta el mayor desconocimiento del planteamiento del problema no sólo en Hegel, sino también en los dialécticos de la Antigüedad. Zenón, como los otros eleatas, intentaba demostrar, según se sabe, la imposibilidad del movimiento sobre la base de que le son inherentes determinaciones contradictorias. La flecha "en movimiento", en opinión de Zenón, está en reposo, porque en determinado momento del tiempo se encuentra sólo en un determinado punto del espacio. Si nos situamos en el punto de vista de Iushkévich será preciso reconocer la imposibilidad del movimiento, pues un cuerpo se encontrará en cada momento dado del tiempo sólo en un determinado punto del espacio, es decir, estará en reposo.

Las demostraciones de Zenón se basaban en la imposibilidad de representarse lo infinito como una magnitud infinita. "Él (Aristóteles. - *A. D.*), —dice Hegel— opone a la divisibilidad infinita, sobre la que se basan las más afamadas de aquellas demostraciones, la continuidad que se refiere tanto al tiempo como al espacio, de modo que la infinita, es decir, abstracta multiplicidad, se halla contenida en la continuidad sólo *an sich*, como posibilidad"[36]. Lo abstracto constituye así sólo un momento de lo real; lo infinito existe sólo como posibilidad, pero no como realidad. "Lo real en oposición a la multiplicidad abstracta, así como en oposición a la continuidad abstracta, es su unidad concreta". La naturaleza del movimiento puede ser comprendida acertadamente sólo si consideramos la continuidad y la discontinuidad como una unidad dialéctica.

Pasemos al problema del materialismo.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico nuestras ideas e impresiones se producen como consecuencia de la acción de la "cosa en sí" sobre nuestros sentidos. De aquí es evidente que las cosas nos son conocidas precisamente porque actúan sobre nosotros. Si se exceptúa su acción sobre nuestros sentidos, las cosas, claro está, son desconocidas para nosotros. Y debido a que reconocemos que las cosas nos son conocidas sólo gracias a las impresiones que su acción suscita en nosotros resulta claro que para el materialista las cosas en sí y los fenómenos no son idénticos: el fenómeno, en tanto producto de dos factores, de dos miembros de una relación, no puede ser idéntico a uno de esos miembros. Cuando los "críticos" hablan de la cosa en sí, siempre se refieren a la incognoscible cosa en sí kantiana. No se puede rechazar la cosa en sí incognoscible y reconocer al mismo tiempo la existencia de la cosa en sí cognoscible que, sin embargo, no es idéntica a los fenómenos. Puede incluso reconocerse que aunque la "esencia" de las cosas es inaccesible directamente a nuestros sentidos, es, sin embargo, accesible de modo mediato al conocimiento (del átomo por ejemplo) a través de las concepciones lógicas.

Las propiedades del mundo exterior tienen, desde el punto de vista

(36) "Logik", B. I., Berlin, 1833-34, S. 227-228. Cfr. también "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", B. I., S. 316-318.

del materialismo dialéctico, no sólo una significación subjetiva, sino también objetiva. Esto se refiere en igual medida a las propiedades del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc. Puesto que los fenómenos son el resultado de la acción de las cosas en sí sobre nuestra organización, es evidente que a cada cambio de la cosa en sí corresponde un determinado cambio de su acción sobre el sujeto. Entre las formas subjetivas del pensamiento y las formas objetivas del ser existe, pues, una cierta correspondencia que es condicionada por el hecho de que el sujeto es simultáneamente el objeto, como el objeto a su vez es el sujeto "para sí".

Iushkévich cita las palabras de Plejánov de que al espacio y al tiempo, como formas subjetivas, corresponde "algo objetivo" "*an sich*" ("en sí"), y deduce solemnemente: por consiguiente, las formas del tiempo y el espacio no son aplicables a la cosa en sí. "A ella sólo le corresponde algo en el reino de lo nouménico" (pág. 24). En verdad, nuestros críticos están privados por completo del sentido del humor. En caso contrario no podrían sacar tal conclusión del "*an sich*" objetivo de Plejánov. Y luego, juzgue el lector cuál es la lógica de nuestro crítico: puesto que según Plejánov a las formas subjetivas del tiempo y del espacio corresponde un tiempo y un espacio objetivos, ellas no son aplicables a las cosas en sí.

Si el materialismo reconociera que las cosas en sí y los fenómenos son idénticos, debería reconocer con ello que el mundo no existe independientemente de nuestra conciencia. Sobre el terreno del materialismo los fenómenos no pueden ser elevados "al rango de las cosas en sí", ni las cosas en sí pueden ser rebajadas "a la modesta situación de los fenómenos". Entre las cosas en sí y los fenómenos son posibles por consiguiente, sólo determinadas relaciones de semejanza y diferencia. Y esto es completamente suficiente para que nosotros podamos conocer objetivamente el mundo exterior.

La negación de la cosa en sí ha conducido además a nuestros "críticos" al callejón sin salida idealista y los ha obligado a adoptar el punto de vista del correlativismo. Pasemos al punto de vista "propio" de nuestro autor. Con ayuda del principio del correlativismo, es decir, el principio de la correlatividad entre el ser y el pensamiento, Iushkévich piensa superar todas las teorías sofísticas del idealismo. Ante un análisis más atento, dice, resulta que no puede haber un ser que no esté relacionado con algún pensamiento, que no esté relacionado con algún ser. Como lo expresan los partidarios de la escuela inmanente, todo ser sólo es el pensamiento acerca de algún ser. El pensamiento y el ser, desde este punto de vista, son sólo dos aspectos del mismo proceso subjetivo-objetivo. El ser en sí, el ser independiente de la conciencia, es un absurdo, un hierro de madera, pues en cuanto nosotros queremos pensar acerca de un tal ser, llevamos con nosotros este pensamiento del cual queremos apartarnos. Y más adelante: "El ser en sí, la cosa en sí es, desde este punto de vista, un concepto intrínsecamente contradictorio que, como tal, debe conducir siempre a innumerables contradicciones" (págs. 93-94). Tal es la "tradicional" argumentación de los correlativistas y de los partidarios de la filosofía inmanente. En vano piensa Iushkévich que el correlativismo de Mach-Avenarius es algo especial que se

distingue en algo del punto de vista de Berkeley que, junto a la doctrina de Schopenhauer, pero a diferencia de la de Mach-Avenarius, Laas y los partidarios de la filosofía inmanente, es incluida por Iushkévich en la variedad idealista del correlativismo. Por cuanto todos estos pensadores, todos los partidarios del correlativismo se sitúan en el punto de vista de que sin el sujeto no hay objeto, todos por consiguiente son idealistas subjetivos y no existe ninguna diferencia entre ellos. Toda la doctrina del correlativismo reposa en el sofisma idealista —originario precisamente de Berkeley— de que ya que nosotros pensamos el ser, no existe ningún ser independiente del pensamiento, que el acto mismo de pensar el ser hace de éste el contenido inmanente del propio pensamiento, que la idea misma de la cosa en sí, del ser independiente de la conciencia, de lo trascendente, es contradictoria. Este sofisma no tiene ninguna justificación lógica. Es completamente falso que sea imposible pensar el ser separadamente del pensamiento mismo, que no se puede aislar, abstraer a éste de la idea de aquél. Nosotros no podemos pensar, sin pensar. Pero ¿por qué es imposible pensar el objeto, la cosa en sí, mediante nuestras ideas y pensar esta cosa en sí que existe precisamente independientemente de nuestro pensamiento? Pues nuestros juicios sobre el objeto no lo transforman en nuestra idea, ni a ella en el objeto. Por tanto si con el principio del correlativismo se quiere decir que cuando nosotros pensamos lo hacemos por medio de nuestras ideas, esta es una verdad digna de Kuzmá Prutkov. Si con ello se quiere decir que el objeto que nosotros pensamos no puede existir independientemente de nuestras ideas, es un simple absurdo.

Sujeto y objeto, enseña el correlativismo, son momentos recíprocamente inseparables de una relación única. El mundo exterior es dado sólo junto con el sujeto y para el sujeto. La diferencia entre la apariencia y la realidad, entre la ficción y la realidad halla su justificación en el reconocimiento de la realidad del nexo legítimo entre las ideas. Lo ideal es lo real puesto que es obligatorio para todos; constituye la única realidad conocida y accesible a nosotros. El correlativismo niega toda "cosa en sí" y la declara un absurdo. De tal modo el punto de vista del correlativismo, o del realismo crítico, se convierte en idealismo subjetivo.

Las insuficiencias del correlativismo las percibe, sin embargo, el propio Iushkévich, quien afirma que "es absurdo, en efecto, pensar que, por ejemplo, cuando nosotros damos la espalda al papel, éste deja de existir para surgir nuevamente cuando nosotros lo miramos" (pág. 100). Pensar que el mundo está atado al sujeto es, naturalmente, el mayor absurdo. Y por eso está en lo cierto el materialismo, que reconoce la existencia de las cosas independientemente de todo sujeto y que considera estas cosas como "cosas en sí", es decir, que para su existencia no necesita de ningún sujeto. El objeto, por cuanto tiene existencia independiente, existe "para sí", del mismo modo que el sujeto es simultáneamente un objeto, un objeto para otro.

Para encontrar la salida de la contradicción creada por el correlativismo, para hallar la solución correcta del problema de la relación

entre el pensamiento y el ser, Iushkévich se dirige al concepto, introducido por Mach, de la conexión funcional de los elementos que debe "tomar para sí el papel de ser objetivo" y sustituir el absurdo concepto de "la cosa en sí". La cosa en sí, la sustancia, declara, no es otra cosa que la encarnación de la conexión entre los fenómenos transformada por nosotros en un fetiche especial, en un absoluto, en una esencia misteriosa que se contrapone a los fenómenos mismos. En el terreno del constancialismo (en oposición al sustancialismo) las constancias materiales (la sustancia material) son negadas y sustituidas por relaciones ideales inmutables (constancias). También Mach como resultado de su análisis del concepto de materia llega a la conclusión de que para ésta "no queda otra función que representar la relación constante entre las propiedades aisladas" (pág. 148).

Así, la materia es, desde el punto de vista del machismo, sólo una conexión constante, una relación ideal inmutable, entre las propiedades aisladas, es un símbolo mental de nuestras sensaciones o, como diría Hume, una ficción creada por nuestra imaginación. Así, pues, Mach, y tras él su continuador Iushkévich, considera como ser objetivo, por una parte, a las sensaciones y, por otra, a las relaciones funcionales entre ellas. Y como más adelante los propios elementos o sensaciones, a su vez, se resuelven en un sistema de relaciones, sólo queda una mística conexión funcional, una relación constante que se convierte en relación o ley de la conexión "en sí", llamada a "tomar para sí el papel de ser objetivo" y "a sustituir el absurdo concepto de la cosa en sí". Para que el concepto de conexión funcional pueda cumplir su misión, es decir, "tomar para sí el papel de ser objetivo" y "sustituir el absurdo concepto de la cosa en sí", "es preciso —supone Inshkévich— tomarlo con todas las conclusiones que de él se derivan y entonces llegaremos al punto de vista empiriosimbolista, según el cual el mundo objetivo se resuelve en una serie de empiriosímbolos y no son considerados como «realidad objetiva» los elementos sensibles, sino las relaciones lógicas (simbólicas)" (pág. 117).

El empiriosimbolismo disuelve, de tal modo, el mundo en un conjunto de abstracciones, de relaciones lógicas o simbólicas. Nosotros llegamos al concepto de lo verdadero, de lo objetivo y de lo real mediante la abstracción de los elementos sensibles y poniendo en su lugar a los elementos empiriosimbólicos vinculados con ellos (como las oscilaciones del éter y las descargas eléctricas), que aglutina la experiencia humana. Estos empiriosímbolos deben estar vinculados, de acuerdo con el principio del correlativismo, no con el pensamiento de un determinado sujeto individual, sino con el pensamiento abstracto. La verdad objetiva no existe; la verdad existe sólo con respecto al hombre; todas las variedades del concepto de lo verdadero, de lo real y de lo objetivo sólo representan, desde el punto de vista del conocimiento, construcciones útiles, estructuraciones subjetivas. "Para el hombre es verdadero y real —dice Iushkévich— lo que es ventajoso para la unificación de sus conocimientos" (pág. 124). Para eliminar las contradicciones en la experiencia de los diferentes individuos recurrimos a las construcciones lógicas, a la formación de símbolos que unifican la experiencia humana colectiva, me-

diante los cuales explicamos, es decir, sistematizamos y coordinamos, el contenido de lo dado en la experiencia. Esas construcciones lógicas, llamadas símbolos, constituyen el contenido de lo objetivo, de lo real, y de lo verdadero. Pero ellos son lo objetivo, lo verdadero y lo real para el hombre, para el pensamiento abstracto, con respecto al cual y para el cual existen. Por "ser real" debe entenderse, pues, un sistema de símbolos que unifica la experiencia. Pero estos símbolos no son la realidad absoluta; tienen sólo una significación relativa, temporal, y en ello radica el lado dinámico de la verdad. La verdad de determinados símbolos es condicionada por su utilidad, por su conveniencia. En virtud de ello el empiriosimbolismo "no da una respuesta acabada al problema de la naturaleza del «ser». No dice: el ser en sí es el espíritu o la materia, o los elementos (sensaciones). El concepto de ser en el sentido científico de la palabra se reduce para él al postulado de la necesidad de una conexión no contradictoria de los datos de la experiencia" (pág. 71). Esta conexión no contradictoria es creada también por los empiriosímbolos que no constituyen una realidad "en sí", sino que son creados por nosotros mismos a partir de consideraciones, por así decirlo, técnicas. El ser en sí es inaccesible a nuestro conocimiento; "el ser = al pensamiento límite", al máximo concepto. El empiriosimbolismo es relativista porque no se refiere a la realidad en sí; para él no existe la realidad "en última instancia"; los símbolos cognoscitivos no corresponden a la realidad en sí, sino a nuestras propias "creaciones", a las cosas mentales, a las abstracciones lógicas. Desde el punto de vista de la técnica "cualquier sistema de símbolos vale lo que cualquier otro" y cualquier teoría científica es verdadera o falsa, sea cual fuere.

El concepto de ser, dice Iushkévich, se reduce a "la conexión no contradictoria de los datos de la experiencia". Pero esto es subjetivismo extremo. El carácter para uno "no contradictorio" de la conexión, resulta contradictorio para otro. Con este criterio formal de la verdad no iremos muy lejos; con él operan todos los idealistas. Pero la verdad formal de determinada conexión no resuelve el problema de su verdad material. Ella establece sólo la concordancia formal de nuestras ideas, pero nada dice de su correspondencia material con el ser, de la correspondencia del contenido. Ningún símbolo corresponde nunca a la realidad; nosotros nos acercamos a ella, pero jamás la alcanzaremos; tendemos a ella pero nunca podremos poseerla. La realidad es, en una palabra, inaccesible porque "el concepto racional de realidad la reduce a un sistema límite de símbolos, con respecto al cual todo sistema científico dado es sólo una aproximación". Tales son las ideas de Iushkévich.

Pero ¿qué es la realidad desde el punto de vista de Iushkévich? Aquí tropezamos con tres definiciones de la "verdadera realidad". Por una parte, hay que considerar realidad verdadera, última, a los elementos dados inmediatamente. En este terreno se mantienen los partidarios de la descripción pura. Pero si examinamos estos elementos inmediatos desde el punto de vista de la actividad aglutinadora y coordinadora del conocimiento, llegamos al factor cognoscitivo común que unifica todas las experiencias individuales aisladas. En este caso hay que considerar realidad a este factor común, al sistema de símbolos que aglutina la experiencia. Luego

resulta que la realidad "verdadera" sería el juicio aglutinador de la experiencia que pasará la prueba no sólo del saber de la generación dada sino de todas las siguientes hasta el infinito. La realidad verdadera es, de tal modo, un concepto límite, o, por así decirlo, dos veces "cosas simbólicas" (pág. 124). Además se supone que es posible sólo una fórmula que excluye todas las demás e incompatible con ninguna otra explicación (unificación). "Nosotros admitimos, hablando de otro modo, que la verdad (es decir, esta verdad límite) tiene una sola significación" (pág. 124).

Luego de haber llegado a una realidad "verdadera" tan definida, nos vemos aún obligados a preguntar: ¿qué es, a fin de cuentas, la realidad "verdadera"? O bien por ella debe entenderse cualquier sistema útil de símbolos creados por nosotros mismos con el fin de sistematizar los datos de la experiencia y "se reduce al postulado de la necesidad de una conexión no contradictoria de los datos de la experiencia", o bien resulta que la verdad tiene una sola significación y admite una sola solución y una sola definición, por consiguiente, un sistema de símbolos incompatible con ningún otro. Es evidente, que cualquier teoría científica dada será verdad sólo en cuanto coincida con esta verdad "límite" que admite una sola solución determinada, y cualquier otra teoría científica será falsa. Hagamos el balance. El empiriosimbolismo de Iushkévich es idealismo al cubo, pues como "ser" él considera, por una parte, a las sensaciones y, por otra, a las relaciones funcionales entre ellas y, finalmente, a los empiriosímbolos, es decir, nuestras ideas sobre la realidad, con las cuales, sin embargo, no corresponde la realidad absoluta. Por consiguiente, para él, la realidad es un cierto empiriosímbolo, es decir, una idea de la realidad. Los empiriosímbolos existen sólo con respecto al pensamiento abstracto, es decir, a "la conciencia en general", como diría Kant y los partidarios de la filosofía inmanente. Sin el pensamiento abstracto los empiriosímbolos no tienen ninguna significación, porque la realidad absoluta no corresponde con ellos. Todos nuestros conocimientos se refieren sólo a las "constancias": nada tienen que ver con la naturaleza del ser en sí; la sustancia es eliminada y se resuelve en un sistema de relaciones. Pero la negación de la sustancia conduce a reconocer la ley de la conexión de los fenómenos, la de la propia relación con la cosa en sí, con una sustancia metafísica especial.

Sólo el materialismo dialéctico, que reconoce la unidad dialéctica entre la sustancia y la relación, entre la materia y la conexión mutua de los objetos, entre la constancia de la materia y la de las relaciones de esta materia, sólo él puede dar la única solución científica del problema. Del mismo modo, el problema de la relación de cualquier teoría científica dada con la verdad límite, es decir, la verdad relativa, dinámica, con la estática o absoluta y última, sólo lo resuelve el materialismo dialéctico, que no separa una de estas verdades de la otra, sino que procura concertarlas dialécticamente, demuestra el movimiento de la primera a la última. El materialismo dialéctico considera la materia no sólo como un símbolo mental, que está sólo en relación con el pensamiento abstracto, sino como una realidad auténtica que existe fuera de todo pensamiento abstracto.

7. UN "DESTRUCTOR" DE LA DIALECTICA[37]

(A propósito del libro de I. Berman "La dialéctica a la luz de la teoría moderna del conocimiento").

Rusia atraviesa actualmente una grave crisis interna que con mucha fuerza se siente también en la esfera del pensamiento teórico. La quiebra de las organizaciones políticas partidarias o político-partidarias del país se debe principalmente a fuerzas exteriores: el "naufragio" de las ideologías, en grado considerable si no enteramente, hay que atribuirlo a la inestabilidad ideológica y a la ausencia de "tradiciones" sólidas de carácter científico entre nuestros intelectuales. En un país cuya mitad es feudal-servil y la otra burguesa, la intelectualidad se agita entre dos extremos: el dogmatismo místico-teológico y el positivismo burgués vulgar o empirismo. Una actitud superficial y frívola ante toda "ideología" y toda tendencia científica filosófica es un rasgo distintivo, y el más destacado, de nuestra intelectualidad burguesa. Hoy, sepulta triunfalmente (¡y, sin falta, de un modo triunfal y festivo!) lo que con tanto calor y fanatismo adoraba aún ayer. Y mañana, estad seguros, no quedará una mota de polvo de la "creencia" de hoy. Y todo sin dolor, sin algo trágico interno especial; como si así tuviera que ser, como si correspondiera enteramente al orden de las cosas. Además, obsérvese, nunca se estudia si el salto mortal se ha cumplido con una base suficiente. Nuestros "saltarines" declaran simplemente en alta voz: hasta hoy creía, pero ya no creo. Y precisamente porque para nuestros intelectuales existen sólo objetos de fe, y no los conocimientos; precisamente por esto son posibles estos frecuentes entierros de "concepciones del mundo". Hubo un tiempo —y no muy remoto— en que nuestros intelectuales eran atraídos por el marxismo. Hoy, diferentes escritores de los "ex" lo entierran en vida. Junto con la revolución naufragó también el marxismo, dicen.

¡El marxismo ya no satisface! Esta consigna lleva la confusión incluso entre "marxistas", que se lanzan en busca de una nueva "teoría" capaz de impulsar cualquier "acción". "Operadores" malos crean malas teorías, inventan religiones, etc. Estas son las tareas de los más audaces; los menos audaces siguen ejercitándose en la crítica de los diferentes aspectos del marxismo, ya que esta crítica puede ahora aparejar éxitos. Uno de estos severos críticos es Berman, a cuyo libro deseamos dedicar algunas páginas.

El Sr. Berman escribió todo un libro sobre la dialéctica. Lo que es una ocupación muy noble y una causa muy, pero muy útil, pues la dialéctica es un problema muy complejo y, al mismo tiempo, el más profundo de la filosofía, problema que, sin embargo, ha sido poco desarrollado. Nosotros no sólo no tenemos una historia de la dialéctica, que ha adoptado diferentes formas en los distintos tiempos, sino que la propia esencia de la dialéctica es para muchos oscura, extremadamente embro-

(37) Publicado en la revista "El mundo contemporáneo", 1910, pág. 6.

llada. Podría parecer que ante Berman se abría un vasto campo de acción. Pero... a él, véase, lo ha confundido Bernstein. Y en lugar de una investigación de la esencia de la dialéctica, en las primeras páginas nos encontramos con la siguiente tirada: "En la concepción del mundo de Marx han aparecido algunos puntos que han resistido exitosamente el empuje de los atacantes, sólo porque las armas utilizadas por ellos estaban completamente oxidadas. Entre esas partes caducas del armonioso edificio, erigido por los esfuerzos del genial autor de «El Capital», que sin duda requieren reparación, y una reparación capital, se incluye, según nuestra profunda convicción, ante todo y principalmente, la fundamentación filosófica del marxismo y, en particular, la famosa «dialéctica»"(38). Bernstein, supone el Sr. Berman, fue el primero del campo de los marxistas "que señaló la incompatibilidad de la dialéctica, como supervivencia de la filosofía idealista, con el carácter científico de la doctrina social de Marx". La revisión crítica del punto de vista filosófico de Marx, comenzada por Bernstein, debe ser continuada hasta alcanzar la total concordancia de los puntos de partida de la filosofía marxista con las "novísimas conquistas de la ciencia", más exactamente, con las concepciones de Mach-Avenarius. En el marxismo hay elementos —y entre ellos se incluye ante todo la dialéctica—, que no pueden ser sancionados por las "novísimas conquistas de la ciencia". Resulta que la dialéctica es una supervivencia escolástica de la filosofía idealista y el marxismo, no sólo lógicamente, sino que por poco, históricamente, no se encuentra en ninguna relación con la filosofía de Hegel. "A nosotros personalmente nos parece el más cercano a la verdad el punto de vista de Cunow, según el cual la dependencia del marxismo respecto de la dialéctica tiene un carácter puramente exterior lo que, sin embargo, como puede verse por las citadas palabras de Marx, se opone a su propia opinión"(39). En oposición a Cunow y Berman, a nosotros esa dependencia nos parece muy estrecha, hasta tal grado estrecha que consideramos completamente imposible comprender el marxismo sin explicar su relación con la filosofía hegeliana en general y con la dialéctica en particular. Trataremos de dilucidar esa dependencia.

Hegel es un idealista absoluto. El pensar y el ser según él, son idénticos. El pensamiento es el propio ser. Pero Hegel, como expresa Höffding, tiene una naturaleza extremadamente realista. Así, pues, en la filosofía de Hegel se observa una contradicción interna que culminó en Feuerbach y Marx con el triunfo del "realismo" o materialismo. Toda la filosofía de Hegel es lógica e históricamente una protesta contra el pensamiento abstracto y al mismo tiempo está dirigida a afirmar lo concreto, lo real. La lucha entre estos dos principios constituye el antagonismo interno, la contradicción dialéctica inmanente de todo el sistema hegeliano. Según ciertos dialécticos idealistas de la Antigüedad, el pensamiento puramente lógico, abstracto, excluye lo concreto, lo real, en una palabra, la realidad. Lo individual es absorbido por lo universal. La dialéctica antigua era incapaz de superar la idea de la identidad abs-

(38) *I. Berman*, "La dialéctica...", pág. 3.
(39) *Ibid.*, pág. 15.

tracta del ser; permanecía en la esfera de lo puramente lógico, sin encontrar acceso al ser, a lo objetivo-concreto y a lo sensible. La idea de devenir, la idea de proceso representaba sólo una aspiración lógica que flotaba por encima de las cosas, por encima de la realidad. La antítesis entre la idea y la realidad, entre lo subjetivo y lo objetivo, es también un rasgo distintivo de la filosofía de Kant. Pero Kant, a diferencia de sus predecesores dogmáticos, comprendía que la vieja metafísica abstracta debía ser criticada. El punto de vista abstracto, metafísico, se refiere a abstracciones artificiales arrancadas de un todo vivo: toma luego esas abstracciones ideales, insustanciales desde el punto de vista del todo vivo, como realidades acabadas, estancadas e inmutables que, en calidad de un ser abstracto fijado, se transforman en esquemas o formas lógicas y sin vida. Lo sensible se convierte de tal modo en abstracto. La tarea de Hegel radicaba en transformar lo abstracto en lo sensible, en lo concreto o en disolver la idea en la realidad. No es el carácter contemplativo, sino el carácter activo de la vida y del conocimiento lo que distingue a la filosofía de Hegel. La idea no se opone a la realidad, sino que es la propia realidad, del mismo modo que la realidad es, a su vez, la idea. La realidad es el conjunto de las ideas-realidades "activas". La dialéctica no tiene por fin un "sistema de las cosas", sino la descripción de una serie de acciones, de la actividad de las ideas-realidades. Las ideas-realidades no están aisladas entre sí, sino que se encuentran en indisoluble conexión mutua y forman un todo vivo, transformándose recíprocamente y fundiéndose en una unidad sintética. El análisis y la síntesis se complementan recíprocamente en la concepción dialéctica de la realidad. El pensamiento abstracto es contemplativamente pasivo; el pensamiento dialéctico es activamente activo; el primero se refiere a conceptos abstractos estables y congelados: el segundo a la realidad fluente que no se subordina a la ley lógico-formal de la identidad y que, por su misma esencia, se distingue por su carácter de comunidad y de contradicción, incluyendo simultáneamente la semejanza y la diferencia. El pensamiento abstracto es formal; el dialéctico procura abarcar toda la plenitud y diversidad del contenido de la realidad. El formalismo abstracto establece la semejanza absoluta o la diferencia absoluta de las cosas; el pensamiento concreto elimina esos límites absolutos y en todas partes encuentra formas intermedias, tránsitos graduales entre límites supuestamente indestructibles. En la experiencia, en la realidad, no existen esos límites indestructibles y las cosas son tan idénticas como opuestas, tan semejantes como diferentes. Esta dualidad interna: la autoafirmación y la autonegación de la cosa, constituye la causa interna de toda lucha y de todo movimiento. La vida viva es más compleja, rica y diversa que los esquemas y fórmulas lógicos muertos en los que no cabe y que no la abarcan. Probad a establecer un límite indestructible entre los animales y las plantas. La lógica formal, a los fines del estudio, establece límites absolutos, categorías inmutables, identidades ideales hipostasiando momentos aislados o un conjunto de rasgos de una determinada clase de fenómenos; pero estas identidades ideales, estas realidades abstractas, que son consideradas como esencias acabadas, congeladas, inmutables, no son más que esquemas lógicos, no

son más que realidades mentales. El pensamiento abstracto traslada estas esencias ideales, estas realidades ideales al mundo objetivo. En esto radica precisamente la ilegítima pretensión de la lógica formal-abstracta de que ella transforma las categorías lógicas en realidades metafísicas. La objetividad debe atribuirse sólo al mundo de la experiencia, a las realidades empíricas, que por cuanto se trata de un proceso —y la naturaleza y la historia humana no forman un sistema de cosas "acabadas", de meditaciones finales, sino precisamente un proceso— constituyen formas de transición, escalones intermedios entre realidades abstractas afines. El pensamiento abstracto esquematiza, "idealiza" la realidad; el dialéctico procura abarcar todo el contenido concreto de la realidad, de la vida y de la historia.

La filosofía de Hegel es una negación de la filosofía formal abstracta. La dialéctica hegeliana conduce inevitablemente a negar el pensamiento puro, a disolver lo abstracto en lo concreto, lo material. Aquí de nuevo nos encontramos con una contradicción en la propia filosofía de Hegel entre el método dialéctico y las exigencias fundamentales de su sistema, que obligan a esta naturaleza extremadamente realista a quedarse en la esfera de lo abstracto. "Feuerbach encontró —dice Plejánov— que la filosofía de Hegel eliminó la contradicción entre el ser y el pensamiento que se expresaba con particular relieve en Kant. Pero, según Feuerbach, eliminó esta contradicción permaneciendo dentro de ella, es decir, dentro de uno de sus elementos, a saber, el pensamiento. Para Hegel, el pensamiento es también el ser: «La idea es el sujeto; el ser es el predicado». De lo que se desprende que Hegel —y el idealismo en general— elimina la contradicción sólo mediante la eliminación de uno de sus elementos componentes, es decir, del ser, la materia, la naturaleza. Pero eliminar uno de los elementos componentes de una contradicción no significa en absoluto resolver esta contradicción"[40]. Y, sin embargo, toda la dialéctica de Hegel está dirigida contra el pensamiento abstracto; toda ella tiende a construir las ideas a partir de la realidad, lo abstracto a partir de lo concreto. Sin embargo, finalmente Hegel no logra la unidad de la idea y la realidad y, aún con más fuerza que sus predecesores, afirma desde las posiciones del idealismo la identidad del ser y el pensamiento, de la idea y la realidad, es decir, retorna nuevamente al idealismo absoluto declarando al pensamiento la verdad del ser. Lo concreto está incluido en el sistema de Hegel, pero en calidad de momento abstracto del pensamiento; la realidad se opone al pensamiento en la esfera del pensamiento mismo. Lo abstracto abarca lo sensible en forma de lo abstracto. Así, pues, el ser sensible, real, es eliminado. Pero Hegel luchaba contra el formalismo, contra el pensamiento abstracto, al cual opone el pensamiento concreto, el concepto concreto u objetivo. Para Hegel, el mundo concreto material es el contenido interno de lo abstracto. Lo abstracto, según Hegel, es la forma de lo concreto, de lo real. Entre la forma y el contenido existe aquí una contradicción. Hegel, de acuerdo con el espíritu del método dialéctico, pro-

---

(40) *G. V. Plejánov*, "Cuestiones fundamentales del marxismo", Obras, t. XVIII, pág. 187.

curaba disolver las ideas y formas abstractas en el contenido concreto-vivo. La ley de la identidad, como las demás leyes formales de la lógica con las que opera el pensamiento abstracto, es "ideal"; no constituye una realidad primaria: es un producto de la idea. Y desde el punto de vista de la dialéctica, las leyes formales abstractas, como productos del pensamiento abstracto, deben diluirse y transformarse en realidades primarias a las que no son aplicables las categorías inmutables. La realidad empírica, el mundo material no conoce el ser idéntico-absoluto, que sólo puede ser un objeto de la abstracción, del pensamiento abstracto. Cuando Hegel sobre el terreno del "pensamiento puro" reviste la abstracción bajo una forma dialéctica, esto es posible sólo porque el pensamiento abstracto encierra toda la riqueza del mundo real, porque "la corteza mística" envuelve el contenido concreto vivo que es la fuente interna del movimiento de los conceptos. Ahora se comprende el sentido de las siguientes palabras de Marx: "Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo (creador) de lo real, y lo real su simple forma externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza del hombre"(41). El fundamento abstracto de la dialéctica de Hegel, Marx lo sustituye por un fundamento concreto, material. La verdad de la filosofía de Hegel se encierra, de tal modo, en el marxismo. Mientras que el momento material en la filosofía hegeliana representa la negación de lo abstracto, en una forma abstracta, pero al mismo tiempo el contenido vivo inmanente del concepto o de la idea, mientras que para Hegel lo sensible-material constituye la antítesis abstracta de lo ideal, pero junto con ello la base real efectiva del movimiento dialéctico del concepto, en cambio desde el punto de vista del marxismo (y de Feuerbach, claro está) lo material significa la afirmación positiva de lo sensible o, expresándose en el lenguaje de Hegel, la negación de la negación de lo abstracto. El marxismo constituye, de tal modo, un momento necesario, y al mismo tiempo un salto cualitativo en el proceso del desarrollo de la filosofía clásica alemana. Más aún: es al mismo tiempo la culminación lógica y la superación de ella.

Ahora está claro que el concepto de la idea de la realidad adquiere su sentido profundo por primera vez en la filosofía de Marx. Las ideas, engendradas por la realidad y que la reflejan fielmente, son fuerzas ideales que se materializan en la práctica del hombre y transforman a su vez la realidad. El marxismo correctamente comprendido constituye la única teoría científica del conocimiento. Hablar del naufragio del marxismo es lo mismo que hablar de la bancarrota de la ciencia en general.

Creemos que en los razonamientos precedentes el lector habrá hallado respuesta a las objeciones del señor Berman y otros críticos que ven en la dialéctica una supervivencia escolástica de la filosofía idealista y que no tiene ninguna conexión interna con la filosofía del marxismo. Partiendo de las "novísimas conquistas de la ciencia", los señores críti-

(41) *C. Marx*, "El Capital", t. I, M. 1949, pág. 19.

cos retornan, sin embargo, a la lógica abstracta formal y al punto de vista del idealismo. No nos detendremos en la crítica de Berman a los "esquemas dialécticos", que, como hemos procurado demostrar, tenían prácticamente también en Hegel como contenido la realidad empírica y que por tanto no deben desempeñar el papel de argumentos, el papel de principios o formas apriorísticas contra lo cual luchó en esencia el propio Hegel. Ante todo, se debe estudiar e investigar objetivamente el mundo real; si resulta que la realidad —y no sólo el pensamiento como cree el señor Berman— es dialéctica y "cabe" en determinados esquemas, no es nuestra la culpa. "El pensamiento moderno —dice el señor Berman— enfrenta la infinita diversidad de la realidad con ayuda de un sistema de conceptos que fijan en un todo único ciertas propiedades comunes al grupo dado de fenómenos y, de tal modo, nos permite orientarnos en la masa de distintos fenómenos que nos abruman. Pero no consideramos a estos conceptos una realidad en el sentido de que existen en las cosas como parte suya"[42]. Así, pues, la realidad abstracta que es el producto de la lógica formal, del pensamiento abstracto, según las palabras del propio Berman, no existe objetivamente. La lógica formal es considerada como un principio heurístico por el cual nos guiamos con ciertos fines. Por otra parte, la propia realidad no encaja en formas finales, no sujetas a cambio, del pensamiento y representa, desde el punto de vista del machismo en general, y de Berman en particular, "la inestabilidad y mutabilidad universales". El machismo rechaza "la realidad de la idea de la sustancia". "En lugar de la constancia absoluta o de la mutabilidad absoluta" él "coloca el concepto de la constancia relativa y de la mutabilidad relativa". Pero el concepto de constancia relativa encierra simultáneamente, el concepto de estabilidad, es decir, de invariabilidad y el concepto de mutabilidad, es decir, de inestabilidad. De tal modo, la realidad es una contradicción dialéctica. Y si la misión de la ciencia radica "en describir la realidad, en adaptar nuestro pensamiento a los hechos con el fin de preverlos"[43], es evidente que la realidad concreta, con sus contradicciones, debe "reflejarse" en el pensamiento y que la lógica abstracta formal, que opera con categorías inmutables, es insuficiente para ello. El pensamiento abstracto, por consiguiente, nos da sólo realidades abstractas, que no tienen ser objetivo; no posee este ser. Situándose en el terreno de la lógica formal y reconociendo que las abstracciones no tienen ser real, el señor Berman (lo mismo atañe al machismo en general) refuta "el principio de lo real", la existencia del mundo objetivo fuera de nosotros. Por otra parte, para que la "inconstancia y la mutabilidad universales" del mundo real se "reflejen" en el pensamiento, es decir, para que sean accesibles al conocimiento objetivo, es necesario emplear el método dialéctico y no el lógico-formal. No hay transición del pensamiento abstracto al ser concreto, y tampoco hay transición del ser concreto al pensamiento abstracto. El pensamiento abstracto conduce a través de la hipóstasis de las realidades abstractas, de las abstracciones lógicas, a la metafísica. La

(42) *I. Berman*, "La dialéctica...", pág. 201.
(43) *Ibíd.*, pág. 207.

negación del "principio de lo real" lleva inevitable e irremediablemente al nihilismo abstracto y al idealismo absoluto. "Todo fenómeno (cosa - percepción), —dice el señor Berman— podemos considerarlo un complejo de elementos (de sensaciones). Estos elementos, naturalmente, nunca se encuentran en la experiencia separados uno de otro, sino solamente en relación con los demás y cuando, no obstante, hablamos de elementos lo podemos hacer sólo mentalmente, por medio de la abstracción, es decir, aislándolos de los demás elementos"[44]. El mundo exterior (y el interior naturalmente) constituye sólo un complejo de sensaciones o de representaciones; la sensación se eleva a realidad, pese a que es el producto de la abstracción. La identificación de la sensación con la realidad conduce a la identificación de la idea con la realidad. Así, pues, retornamos a la concepción hegeliana de la idea-realidad. Es imposible atribuir realidad objetiva a los objetos corpóreos; nosotros podemos transformarlos íntegramente en sensaciones objetivas determinadas; todo el mundo exterior constituye un conjunto de representaciones o contemplaciones, o de sensaciones. De tal modo, el fenomenismo de Mach significa el retorno al idealismo de Hegel, al idealismo objetivo, puesto que se reconoce que la sensación o el elemento existe independientemente de todo sujeto. Colocar tal cimiento bajo el edificio del marxismo significa realmente la quiebra de éste. Y por ello no puede causar sorpresa que los partidarios del señor Berman, para quienes es inaceptable el materialismo dialéctico con su pensamiento concreto, que da la posibilidad de evitar la Escila de los petrificados conceptos metafísicos y al Caribdis del psicologismo difuso con su relativismo caleidoscópico absoluto que transforma la realidad en un juego fantástico y en una danza de sensaciones, privada de leyes y de conexión interna, busquen el sosiego en una "nueva conciencia religiosa".

8. EL MATERIALISMO DIALECTICO[45]

Schopenhauer, filósofo de la bilis y cantor de la muerte, formula la idea de que la muerte es la "causa de la filosofía". Esta idea encuentra hoy entre nosotros, en Rusia, muchos adoradores. Decepcionados de la vida, de la posibilidad de alcanzar los bienes terrenales, nuestros originales filósofos se han puesto a reflexionar sobre la muerte. El problema de la muerte, según su ilustrada opinión, constituye la piedra angular de toda filosofía y quien no se sume al coro común, con su motivo eternamente igual sobre el tema funerario es un hombre de inferior ralea privado de todo "noble refinamiento".

En oposición al filósofo del pesimismo sombrío y a sus "originales" discípulos, nos permitiremos formular un "aforismo" de un carácter completamente distinto: no es la muerte, sino la vida el fundamento de

(44) *I. Berman*, Ob. cit., pág. 212.
(45) Recopilación "En el extranjero", 1909.

toda filosofía. La tendencia a la afirmación vital engendra la necesidad de comprender filosóficamente el ser en su conjunto. ¿Acaso el afán de los pensadores rusos por los problemas de la muerte no es provocado por la imposibilidad de resolver los problemas de la vida, por la insatisfacción ante formas de ser concretas y completamente definidas? Pero aunque la vida es temporalmente devastada por la muerte, no hay que engañarse sobre el resultado de esta lucha: en última instancia la vida siempre triunfa sobre la muerte, buscando nuevas vías y armas de lucha, nuevas formas de dominio y afirmación.

El conocimiento es uno de los instrumentos más importantes de que dispone el hombre para el dominio sobre la naturaleza. El grado de dominio del hombre sobre el mundo exterior determina también el grado de la cultura humana que, a su vez, es una condición para el surgimiento de nuevas formas del conocimiento humano. Al investigar el desarrollo histórico de las formas cognoscitivas llegamos a la convicción de que los diferentes peldaños del proceso cognoscitivo corresponden a diferentes peldaños de la cultura. Al aparecer una nueva forma de cultura humana se amplía el horizonte intelectual del hombre, surgen nuevas necesidades, para cuya satisfacción es necesario un conocimiento más universal. En el proceso de la lucha del hombre con la naturaleza, ésta va, gradualmente, extendiendo, por así decirlo, sus límites, obligando al hombre, que aspira al dominio sobre ella, a recurrir a nuevas formas cognoscitivas, como instrumento de dominio.

El materialismo dialéctico, que es la filosofía de la clase más revolucionaria de la historia —el proletariado—, representa ante todo una forma del conocimiento que engloba sintéticamente todas las formas inferiores como escalones sucesivos del proceso cognoscitivo. El materialismo dialéctico está llamado a ser la expresión teórica de una forma superior de cultura, la cultura de las más amplias capas de las propias masas trabajadoras. Por ser teóricamente verdadero, el materialismo dialéctico es al mismo tiempo el mejor instrumento para el dominio humano sobre el mundo exterior. Pero el materialismo dialéctico no es sólo una forma del conocimiento, un método de investigación. No, tiene mucho mayor amplitud. La teoría del conocimiento constituye sólo una parte de la concepción universal del mundo que lleva el nombre de materialismo dialéctico. Como concepción del mundo, el materialismo dialéctico enseña a considerar el mundo tal como es, es la base de la más brillante teoría histórica; sobre el terreno del materialismo dialéctico la política y la moral se convierten, en cierto sentido, en ciencias exactas. El materialismo dialéctico —comprendido acertadamente claro está—, por ser ajeno a todo dogmatismo, hace penetrar en todas partes el viento fresco de la negación revolucionaria.

En este artículo nos proponemos retener la atención del lector sólo en el aspecto gnoscológico del materialismo dialéctico que, en este caso, como método, como principio rector de la investigación, no da una solución absoluta de los problemas, sino que facilita sobre todo su planteamiento acertado. El materialismo dialéctico como teoría del conocimiento, trata tanto del aspecto formal, lógico, del proceso del conocimiento, como del aspecto objetivo, material de éste.

Para el conocimiento primario, primitivo, la experiencia es idéntica al objeto de la experiencia, el fenómeno al ser, a la cosa en sí. El mundo de las experiencias internas constituye para el hombre primitivo también el mundo de las cosas. No conoce la diferencia entre el mundo interior y el exterior. Esta forma primitiva del conocimiento entra, en un cierto grado de desarrollo de la cultura, en contradicción con la aspiración del hombre social a poseer las fuerzas de la naturaleza, con el nuevo y superior peldaño de la cultura. Al ampliarse las necesidades humanas, al aumentar y acumularse el material de experiencias, al crecer la frecuencia de los conflictos entre las percepciones y el mundo exterior, es decir, al ampliarse la práctica histórico-social, se va haciendo cada vez más manifiesto el contraste entre las percepciones y las cosas, entre el mundo de las experiencias internas y el mundo de las cosas. Entonces madura la necesidad de nuevas formas cognoscitivas. Iríamos demasiado lejos si quisiéramos caracterizar todo este proceso histórico de elaboración gradual de los diferentes y cada vez más perfectos instrumentos del conocimiento. Lo que nos interesa inmediatamente es el proceso lógico que en la novísima filosofía ha conducido al materialismo dialéctico. El psicologismo de Hume, Berkeley, etc., rige, principalmente, el mundo psíquico-sensible. Para él, las imágenes sensoriales son los objetos del conocimiento. El resultado a que ha conducido el desarrollo del empirismo inglés dice: *esse —percipi*, existe lo que es dado en la percepción, y todo lo que es dado en la percepción tiene ser objetivo, existe. Las definiciones generales del ser o las llamadas formas del ser eran, junto con el material de la conciencia, trasladadas al sujeto. La imagen sensorial es, en este grado del conocimiento, la realidad. Las formas tienen una significación subjetivo-psicológica, es decir, relativa y casual. Es completamente imposible establecer leyes con validez general, necesarias y universales.

Kant entendía que el conocimiento auténticamente científico es posible sólo mediante la "contemplación matemática". La intuición sensorial no contiene las condiciones necesarias para el conocimiento válido para todos. Las imágenes sensoriales no pueden abarcar todo el conjunto de los fenómenos susceptibles de conocimiento. Y Kant efectúa el tránsito del psicologismo al trascendentalismo. Pero debido a que Kant aceptaba el dogma fundamental del psicologismo, llegó a la afirmación dogmática de la incognoscibilidad de la cosa en sí. El razonamiento de Kant asumía la siguiente forma: todo lo cognoscible debe ser dado en la intuición, debe convertirse en un objeto de la percepción. Pero todo lo que se hace objeto de la percepción, es un "fenómeno", es decir, no existe independientemente del sujeto. Ergo, la cosa en sí o es cognoscible y entonces constituye sólo un "fenómeno", es decir, deja de ser una cosa en sí, o es no sólo un fenómeno y existe fuera de nosotros y entonces es incognoscible. Es posible obtener un cuadro más pleno y perfecto del mundo mediante la aplicación de las funciones cognoscitivas superiores, mediante el conocimiento lógico-matemático. Las formas son declaradas por Kant condiciones gnoseológicamente inamovibles, absolutamente necesarias de todo conocimiento. En comparación con la conciencia empírica con la que opera el idealismo empírico, la conciencia tras-

cendental de Kant contiene una forma superior de la objetividad que es dada en las funciones lógicas. Las condiciones formales del conocimiento poseen una veracidad y objetividad científica superiores. Los fenómenos se distinguen por el carácter de obligatoriedad y de necesidad precisamente porque se revisten bajo las "formas" del sujeto. No puede negarse que la "conciencia trascendental" de Kant es un peldaño más elevado en el desarrollo del problema del conocimiento porque permite establecer un cuadro más perfecto del mundo que facilita el dominio del hombre sobre la naturaleza. El error de Kant radicaba únicamente en considerar accesible al conocimiento sólo los fenómenos y en reconocer que las funciones cognoscitivas eran funciones apriorísticas del sujeto. El mundo de los objetos se mueve según Kant en torno al sujeto. Las cosas en sí no están vinculadas con la conciencia y por eso son incognoscibles.

La conciencia pequeñoburguesa se contenta con las formas inferiores del conocimiento, con las formas "positivas"; nada más se requiere para satisfacer sus mezquinas exigencias. En cambio el conocimiento científico del hombre social necesita leyes exactas, rigurosamente formuladas. Y Kant encuentra que, para el mundo de los fenómenos, estas leyes se deducen de las funciones estrictamente universales de la razón, que contiene de antemano todas las posibles imágenes sensoriales, todo el conjunto de fenómenos del orden dado, lo cual condiciona también la posibilidad de establecer leyes rigurosamente universales, de validez general en la esfera de lo fenoménico.

La conciencia lógico-formal o trascendental de Kant adquiere en Fichte la forma de "Yo absoluto". El "Yo" absoluto no es algo metafísicamente inmóvil e invariable, sino que es el movimiento, la acción. Hay que representarse esta actividad como un proceso dialéctico. El idealismo de Fichte se distingue, pues, del idealismo metafísico porque concibe el "Yo" absoluto —este substrato y fundamento de todo ser, de todo lo real— como una creación eterna, como un proceso, y no como un ser inmutable y petrificado. El mundo de los fenómenos se presenta en Fichte como una forma de nuestro Yo que nunca es dada de un modo acabado, sino que se realiza en el tiempo. El mundo de los fenómenos en cada momento determinado del tiempo es la expresión inacabada e imperfecta del "Yo" puro. El sentido del proceso histórico estriba en la transformación del mundo sensible en un mundo basado en el orden moral, en la manifestación de la verdadera esencia y naturaleza del "Yo" absoluto.

Según Fichte la naturaleza es absorbida por el sujeto. Lo primero que salta a la vista en Schelling es la restauración de los derechos de la naturaleza. No podemos detenernos en el problema de cómo Schelling va transformando gradualmente el idealismo subjetivo de Fichte en idealismo objetivo, de cómo partiendo del "Yo" de Fichte, para quien la naturaleza o el "no Yo" es englobado por el sujeto, llega a reconocer la significación independiente de la naturaleza. Para Schelling la naturaleza y el espíritu son atributos primarios de una esencia única, de lo absoluto, que constituye la unidad del sujeto y el objeto. Lo absoluto es un proceso. Se va diferenciando en el proceso de su desarrollo en espí-

ritu y materia, en sujeto y objeto, que, inicialmente se encuentran en un estado absoluto, "indiferenciado". Mientras que en Kant y Fichte es posible la correspondencia entre el sujeto y el objeto porque el objeto, como fenómeno, constituye el producto de la conciencia y, como tal, está sometido a las leyes de ésta, en cambio según Schelling esta correspondencia es posible porque tanto lo objetivo como lo subjetivo están subordinados únicamente a las leyes de lo absoluto, tienen la misma raíz real y constituyen sólo dos aspectos de la misma esencia, dos series paralelas de una sustancia única, de un proceso único.

La filosofía de Hegel representa el último eslabón de esta cadena. Hemos visto que según Hume, Kant y Fichte el sujeto era colocado por encima del objeto, al que se le declaraba algo inseparable del sujeto. Como resultado de este curso de ideas, el espíritu resultaba ser el demiurgo de la realidad.

Lo objetivo y lo subjetivo desde el punto de vista de Hegel son manifestaciones de un tercer principio: del concepto. El mundo no es más que un proceso lógico, en cuya base yace la esencia universal o el sujeto de este proceso lógico: la idea lógica. Hegel concibe los objetos como atributos del pensamiento. El pensamiento es el propio ser. "La esencia de la lógica de Hegel, observa acertadamente Feuerbach, es el pensamiento trascendental, el pensamiento humano trasladado (gesetzt) fuera del hombre"(46). El pensamiento y el ser son idénticos. Hegel transforma las cosas en ideas. Así, pues, lo subjetivo y lo objetivo coinciden en el "pensamiento trascendental", que constituye la esencia del mundo. La forma de manifestación del pensamiento es el concepto lógico. El pensamiento trascendental se concibe a sí mismo, como concepto lógico, que se desarrolla y mueve a través de las contradicciones internas, lo que constituye la esencia del método dialéctico de Hegel.

Hegel caracteriza la diferencia entre los métodos metafísico y dialéctico del pensar como sigue: "Desde el punto de vista de la vieja metafísica se suponía que cuando el conocimiento cae en contradicción, es sólo un error casual basado en un error subjetivo en las conclusiones y los juicios. Según Kant, por el contrario, la naturaleza, el pensamiento mismo, es tal que cae en contradicción (antinomia), cuando procura alcanzar lo infinito...

La significación verdadera y positiva de las antinomias radica en que todo lo real contiene determinaciones contradictorias... Mientras que la vieja metafísica al examinar las cosas actuaba de modo que fijaba las determinaciones abstractas de la razón y excluía las que se les oponían, Kant, por el contrario, procuraba demostrar que la misma afirmación puede con igual fundamento, y con igual necesidad, contraponerse a otras afirmaciones de carácter contrario"(47).

El razonamiento fija momentos aislados del proceso del desarrollo y los considera en su aislamiento. Un principio del razonamiento es la ley de la identidad. El carácter abstracto del razonamiento consiste en que considera e investiga momentos aislados del proceso, independientemente de su

(46) *Ludwig Feuerbach*, "Werke", B. I., Stuttgart, 1904, S. 226.
(47) *Hegel*, "Encyclopädie", B. VI, 1840, S. 103-104.

conexión con todo el conjunto de fenómenos. Cada momento es sólo una abstracción. El pensamiento abstracto, observa Hegel, es inherente a la juventud. El hombre maduro no se detiene en el abstracto "o - o", sino que se aferra a lo concreto. "El momento dialéctico significa propiamente la autodestrucción (Sich-Aufheben) o autonegación de estas determinaciones finitas y su transformación en las opuestas"[48].

Todo lo finito "se destruye", es decir, cambia y se transforma en su contrario, en virtud de las contradicciones internas que le son inherentes. No hay nada absolutamente duradero ("Festes"), estable e invariable; todo lo finito es mutable y transitorio y en cierto grado de su desarrollo, en virtud de las contradicciones que se encierran en él, sale más allá de los límites de lo que es inmediatamente: se transforma en su antítesis. Este momento formal integra el materialismo dialéctico. Esto es lo que Hegel llama la dialéctica de lo finito ("die Dialektik des Endlichen"). La diferencia entre los métodos de investigación racional o metafísico y el dialéctico tiene una importancia del más alto grado. El metafísico, al fijar un momento o fase aislada del desarrollo, considera el estado dado en su "ser *an sich*", en su identidad consigo mismo (A = A; ley de identidad). En cambio el dialéctico ve en el estado dado de la cosa también los momentos que van más allá de los límites del estado dado, preparan un nuevo estado y son una negación del estado dado, a primera vista invariable. El metafísico toma las cosas o estados en su aislamiento abstracto; el dialéctico los toma en su conexión interna recíproca, en su unidad concreta que abarca determinaciones contrarias. El metafísico transforma lo finito en infinito, lo relativo en absoluto, lo temporal en eterno. El dialéctico reconoce la certeza relativa de las determinaciones racionales abstractas, pero puesto que en el mundo no hay nada absolutamente inmutable, la dialéctica o "lógica de las contradicciones" es la forma superior del conocimiento, que incluye también la lógica formal o las determinaciones racionales abstractas en calidad de momento. El método racional abstracto de pensar es, de tal modo, una forma inferior del conocimiento. Y Engels tiene completa razón cuando observa que la investigación de los procesos precedió históricamente, y necesariamente debía preceder, a la investigación de los objetos.

Así, pues, la realidad auténtica es, según Hegel, el concepto lógico, cuyo autodesarrollo constituye simultáneamente el autodesarrollo del mundo. La misión del filósofo consiste en investigar con ayuda del método dialéctico la necesidad inmanente del proceso dialéctico del desarrollo de la idea lógica, pues lo subjetivo y lo objetivo, el pensamiento y el ser son idénticos y representan sólo diferentes formas de manifestación del "pensamiento trascendental". Pero este "pensamiento trascendental" de Hegel no era, en esencia, otra cosa que la naturaleza englobada por el pensamiento, privado de sujeto. El sistema hegeliano era, según palabras de Hegel, por el método y por el contenido, un materialismo puesto cabeza abajo. "En Hegel, —dice Engels— la dialéctica es el autodesarrollo del concepto. El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad

(48) *Ibid.*, S. 151.

—sin que sepamos dónde—, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian por extenso en la «Lógica» y que se contienen todas en dicho concepto: luego, se «enajenan» al convertirse en la naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazada de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos, en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zigzags y retrocesos momentáneos, no es más que un clisé del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante. Esta inversión ideológica era la que había que eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie"[49].

La dialéctica materialista es la ciencia de las leyes generales del mundo objetivo y del conocimiento. La dialéctica excluye la posibilidad de un ser finito. La dialéctica considera las formas generales o determinaciones del pensamiento al mismo tiempo como formas y determinaciones generales de las cosas. Las leyes generales de las cosas son también las leyes generales del pensamiento. Sólo en este caso es posible el conocimiento objetivo del mundo real.

En Kant, como hemos visto, el objeto del conocimiento es la percepción sensorial, revestida bajo las formas universales del sujeto, lo que permite el conocimiento universal y necesario. La conciencia trascendental, a diferencia de la empírica, al contener en sí las formas categoriales, es el portador de funciones absolutamente universales que constituyen las

(49) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, págs. 360-361.

premisas de la conciencia lógico-matemática. Pero en Kant la conciencia trascendental domina sólo en la esfera de los fenómenos; el conocimiento de las cosas en sí es imposible. Como resultado del desarrollo de la filosofía idealista alemana, esta conciencia trascendental con sus funciones categoriales llegaba a ser "pensamiento trascendental" objetivamente existente. Las categorías no son subjetivas, sino universales. Según Kant el conocimiento universal y necesario es posible porque los objetos, como fenómenos, están subordinados a las leyes del sujeto, a las categorías subjetivas: el universo está incluido en el propio sujeto. Según Hegel el sujeto está contenido en el universo; el conocimiento objetivo, universal y necesario es posible porque los objetos están sometidos a las formas absolutamente universales del "pensamiento trascendental".

El materialismo dialéctico, a diferencia del idealismo subjetivo y objetivo, partiendo de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, reconoce la posibilidad del conocimiento de la cosa en sí en forma de leyes necesarias y universales. Las categorías, es decir, los conceptos universales puros, como el tiempo, el espacio, la causalidad, desde el punto de vista del materialismo dialéctico son, por una parte, determinaciones lógicas y, por otra, el reflejo de las formas reales del ser de las cosas. Y puesto que las formas lógicas generales son al mismo tiempo las determinaciones efectivas reales de las cosas mismas, es evidente que las categorías o formas son universales. De tal modo, el materialismo resuelve el problema de la posibilidad del conocimiento universal y necesario en la única forma correcta y científica. El materialismo dialéctico concilia el conocimiento de la experiencia con el lógico-abstracto y además traspasa los límites de uno y otro alcanzando una forma superior de la objetividad y de la verdad científica. El empirismo tiene razón en el problema del origen del conocimiento; el trascendentalismo tiene razón en el problema de la significación del conocimiento. La limitación del primero radica en que no admite el conocimiento universal y necesario y se queda en la esfera de la imagen sensorial, que no abarca lógicamente todo el conjunto de las cosas. El empirismo, hablando estrictamente, no tiene el derecho lógico de hablar de leyes. Puede deducir del conjunto de las cosas dadas determinadas reglas empíricas. La limitación del trascendentalismo consiste en que no extiende sus derechos a la esfera real de las cosas y considera a las categorías sólo como formas subjetivas, y además apriorísticas, de la conciencia. Para el trascendentalismo los fenómenos son abarcados por las formas categoriales, es decir, por formas lógico-universales que dan la posibilidad de formular de un modo rigurosamente matemático las leyes de la naturaleza, y darles carácter universal. Pero el trascendentalismo, como el fenomenismo sensualista tienen que ver sólo con los fenómenos. Para ellos el ser, las cosas en sí, son inaccesibles. El materialismo dialéctico elimina la contradicción entre el pensamiento y el ser. El hombre mismo es una parte del ser y por ello las formas, obligatorias para el ser, para el objeto, son obligatorias también para el sujeto, para el pensamiento.

"Por el objeto el hombre adquiere conciencia de sí mismo: la conciencia del objeto es la autoconciencia del hombre. Al conocer los objetos se conoce también al hombre... al objeto, su esencia real, su yo

verdadero, objetivo"[50]. El empirismo opera con las funciones psicológicas; tiene que ver con imágenes sensoriales concretas, únicas, con la contemplación sensorial dada en lo concreto individual. El trascendentalismo promueve la contemplación lógica como base del método científico del conocimiento de la naturaleza. La contemplación lógica o matemática abarca todos los hechos concretos, todo el conjunto de contemplaciones sensoriales, como momentos posibles de la contemplación lógica o universal que son la premisa para el conocimiento universal y necesario. El materialismo dialéctico, que parte de la unidad del objeto y la conciencia, del objeto y del sujeto, de lo exterior y lo interior, supera la contradicción entre el pensamiento y el ser, entre el fenómeno y la cosa en sí, que vemos en Kant. Al reconocer que las formas del ser son también las formas de la contemplación, el materialismo dialéctico establece el rigor y universalidad del conocimiento, que Kant exigía sólo para los fenómenos, también para el mundo de las cosas. El materialismo dialéctico alcanza la "incondicionalidad" y universalidad del conocimiento al aclarar que las formas son "contemplaciones" universales, reales y objetivas. En esto se basa la posibilidad del conocimiento matemático o, si se quiere, "geométrico", es decir, exacto, de la realidad. El espacio "geométrico" y el "tiempo puro" son contemplaciones universales y reales y constituyen la premisa del conocimiento "matemático" del mundo sensible. Pero a diferencia del fenomenismo sensualista con sus funciones subjetivo-psicológicas y del idealismo trascendental con sus funciones lógico-subjetivas, el materialismo dialéctico sitúa en la base del conocimiento a las "funciones" universales y reales, que son al mismo tiempo objetivas y subjetivas, reales y "lógicas". El psicologismo arranca de la contemplación sensorial y no se eleva hasta los conceptos universales y necesarios; el trascendentalismo parte de las funciones apriorísticas, con validez universal, inherentes a todos los sujetos, de las categorías lógicas abstractas, que se irían aplicando al material sensible, privado de por sí de toda ley y de toda conexión. En el primer caso tenemos un psicologismo puro; en el segundo, un logicismo puro; pero en ambos casos el mundo real, la cosa en sí, permanece fuera de la esfera de lo cognoscible. El materialismo dialéctico parte de la contemplación sensorial, individual concreta, de la que, sin embargo, deduce, mediante su elaboración lógica, leyes generales para todas las contemplaciones sensoriales dadas. Precisamente porque las determinaciones lógicas más generales son, al mismo tiempo, las determinaciones reales más generales, precisamente por esto en la base de cada contemplación sensorial yacen las formas universales que crean la posibilidad del conocimiento universal. De cada contemplación sensorial única dada, por ejemplo, de cualquier triángulo, pueden, por ello, bajo ciertas condiciones, ser deducidas leyes generales para todos los triángulos, es decir, la contemplación sensorial es elevada al grado de contemplación lógica o matemática. Y esto en el caso dado es tanto más fácil por cuanto la geometría tiene por objeto sólo las contemplaciones "espaciales". Las matemáticas se distinguen, hablando en

(50) "Ludwig Feuerbach's Sämtliche Werke", 1849, Siebenter Band ("Das Wesen des Christentums"), S. 29.

general, por tal incondicionalidad y exactitud porque tienen que ver con la "forma" misma, es decir, con la función universal, con el "concepto" más general: con el espacio. Lo mismo ocurre con la lógica. Cuanto menos sean las "determinaciones" matemáticas, tanto más complejo resultará el objeto de conocimiento y menos universalidad y validez general lo distinguirá. Por ello, el conocimiento auténticamente científico siempre ha aspirado a descomponer las "cualidades" en cantidades, a disolver el objeto en formas lógico-matemáticas universales.

En el hombre, en el sujeto, las formas "inconscientes" de la realidad, de la naturaleza, se elevan al grado de "lo consciente". Ellas son concebidas por el sujeto como tales, como conceptos generales o formas universales. La conciencia humana es, por principio, ilimitada e infinita. Debido a que el hombre constituye la unidad del yo y el tú, la unidad de lo interior y lo exterior, de lo objetivo y lo subjetivo, su conciencia no tiene una significación limitada, sino que constituye el órgano "consciente" de la realidad objetiva en su universalidad, en su infinitud. Es la conciencia desarrollada, filosófica, la conciencia dialéctica que todo lo abarca y engloba, de la naturaleza. La conciencia dialéctica supera la limitación de la racional-abstracta al considerar el universo como un proceso universal infinito en el que algo finito se transforma en otro, en el que todo es acción, creación. Pero, al mismo tiempo, la conciencia dialéctica pone de manifiesto la posibilidad de elevarse hasta la "contemplación" de la naturaleza como un "todo", hasta la contemplación de la necesidad, de la condicionalidad interna del orden universal de la naturaleza. El hombre llega al conocimiento lógico-matemático, científico, en tanto hombre social, y no como individuo, como ser creador que actúa y lucha y no como ser contemplativo que se subordina pasivamente. Todo en la naturaleza se encuentra en una conexión recíproca interna, en un proceso de acción mutua. La naturaleza actúa sobre el hombre; el hombre, a su vez, actúa sobre la naturaleza. El hombre conoce en la medida en que actúa, en que se subordina a la acción del mundo exterior. El materialismo dialéctico enseña que el hombre es impulsado al razonamiento principalmente por las sensaciones que experimenta en el proceso de su acción sobre el mundo exterior. Y debido a que esta acción sobre el mundo exterior se la impone su lucha por la existencia, la teoría del conocimiento está íntimamente vinculada en Marx con su concepción materialista de la historia cultural de la humanidad. No en vano este pensador escribía en el primer tomo de "El Capital": "Al actuar sobre la naturaleza exterior a él, el hombre cambia su propia naturaleza". "Esta tesis —concluye Plejánov— manifiesta todo su profundo sentido sólo a la luz de la teoría marxista del conocimiento"(51). El materialismo dialéctico enlaza, de tal modo, la naturaleza con la cultura, las ciencias naturales con las sociales, conformando la base filosófica en que se fundamenta todo conocimiento. El materialismo dialéctico, partiendo de la idea de que se puede dominar la naturaleza sólo subordinándose a ella, nos prescribe concordar nuestra acción

(51) *G. V. Plejánov*, "Cuestiones fundamentales del marxismo", Obras, t. XVIII, pág. 190.

con las leyes universales de la naturaleza, con el orden necesario de las cosas, con las leyes generales del desarrollo del mundo. En esta subordinación consciente a la necesidad universal, que nos hace libres; en esta unidad con el orden general del universo, Spinoza veía el bien e ideal supremo del hombre...

* * *

En las páginas precedentes nos hemos referido principalmente al aspecto formal de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico. Ahora estudiaremos los aspectos objetivos de esta doctrina. A este respecto nos permitiremos hacer una pequeña digresión con el fin de explicar mejor nuestro pensamiento.

Los eleatas, con Parménides a la cabeza, enseñaban que la percepción sensorial es dada sólo en la apariencia de las cosas, que la auténtica realidad del mundo está oculta tras esta apariencia y es cognoscible mediante el pensamiento. La "cáscara" de las cosas —"la apariencia"— es mutable, el "grano" o esencia de las cosas es inmutable. El movimiento y el devenir son aplicables sólo a los fenómenos de la apariencia (Schein) de las cosas y no afectan en absoluto a la esencia misma de las cosas que sigue siendo eternamente invariable e inmóvil. El mundo se descompone, pues, en el mundo de la apariencia, dado a la percepción sensorial, y en el mundo de la esencia, dado en el concepto o en el pensamiento. En consonancia con ello, Parménides enseña que "lo singular existe sólo para el concepto, la «pluralidad» o diversidad, por el contrario, sólo para la percepción"(52). Parménides veía, de tal modo, la verdadera esencia de las cosas ("lo singular") en lo que puede ser conocido por el pensamiento o por la razón y lo que se halla detrás de los fenómenos inestables y mutables. Con ello separaba las percepciones sensoriales de su base, y como el mundo de los fenómenos es sólo apariencia, los eleatas estaban obligados a buscar el fundamento y la fuente del conocimiento del ser verdadero, de la realidad auténtica en el entendimiento, en el pensamiento. Conforme a la división del mundo, en el mundo de los fenómenos y en el mundo de las esencias, los eleatas reconocen dos fuentes del conocimiento: los sentidos tienen que ver con los fenómenos eternamente fluentes o las cualidades de las cosas en sus diversas formas; el entendimiento (o más exactamente, la razón) traspasa los límites de los fenómenos y tiene que ver con el mundo trascendental, con el ser. Se considera conocimiento objetivo y verdadero el que corresponde a la realidad trascendental. Pero puesto que la realidad trascendental es inmutable, la verdad es eterna y absoluta.

Parménides establece una contradicción entre el ser y el no ser. Pero esta contradicción es puramente abstracta. El ser (das Sein) es la inmovilidad absoluta, el reposo eterno; el no ser significa la mutabilidad absoluta. Estos momentos son contradicciones puramente abstractas, absolutas, y como consecuencia de ello no hay tránsito de un momento a otro, está ausente la unidad concreta de ambos momentos. El

(52) *Aristoteles*, "Metaphysik", 1904, S. 33.

ser es concebido: el "no ser" (es decir, el mundo de los fenómenos) es percibido sensorialmente. Entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas existe un abismo. Los eleatas no estaban en condiciones de explicar cómo la sustancia inmóvil e inmutable engendra el movimiento, es decir, los cambios, la multiplicidad de los fenómenos. Los eleatas eran metafísicos y racionalistas típicos. El ser y el pensamiento, desde su punto de vista, son idénticos; real es lo pensado por nosotros; todo lo pensado por nosotros es real.

Mientras que para los racionalistas metafísicos la auténtica realidad es dada en el concepto, en cambio para los sensualistas es real lo que es dado en la percepción o contemplación sensorial. Lo que está más allá de los sentidos es inaccesible al conocimiento. Los fenómenos, que se elevan a la categoría de realidad absoluta, son el objeto del conocimiento. El contenido del conocimiento empírico es variable e inestable. El fenomenismo rechaza el substrato real de las cualidades. Es dada la diversidad, es dada la multiplicidad de los fenómenos, pero no existe la unidad sustancial.

La unidad del ser y del no ser, enseña Heráclito, es el devenir. En oposición a los eleatas, él enseña que el verdadero ser es también un proceso. Ya hemos visto que el ser inmutable absoluto de los eleatas es incapaz de engendrar el movimiento, el cambio. Heráclito considera el movimiento un "atributo" primario de la sustancia. El divino fuego primario es la encarnación de esta sustancia. El sustrato real del mundo mismo se encuentra en un proceso de eterno movimiento y cambio. Nuestros conceptos lógicos son el reflejo del proceso objetivo. Mediante la dialéctica Heráclito logra combinar el sensualismo con el ser trascendental de los eleatas. El conocimiento es verdadero cuando corresponde al ser objetivo, cuando las leyes de la razón "reflejan" fielmente las leyes del ser (la "razón universal"). Nuestros sentidos son la fuente del conocimiento. La "razón universal", es decir, el mundo objetivo, entra en nuestro cuerpo por medio de nuestros sentidos. Los propios sentidos se encuentran bajo el control de la "razón interna", es decir, del pensamiento.

El metafísico supone que todo "es", pero que nada deviene; lo real es igual a sí mismo, idéntico a sí mismo y por ello es inmóvil e inmutable; lo que cambia no es real, sino un autoengaño, una ilusión. El sensualismo enseña que todo deviene, pero que nada "es", que el ser real no existe, que mutables sólo son los fenómenos o las experiencias que son tomados por realidad absoluta. La dialéctica de Heráclito supera el fenomenismo de la metafísica: todo lo que es, cambia; todo lo que cambia, es, existe realmente.

En la filosofía moderna existe la misma relación entre el sensualismo y la metafísica que en la Antigüedad: por una parte, el mundo de los fenómenos y, por otra, la sustancia inmutable. Kant se propuso conciliar estas direcciones opuestas del pensamiento filosófico. En cambio, de su doctrina resultó la profundización y ensanchamiento del abismo entre el mundo de las cosas y el mundo de los fenómenos. En efecto, si el objeto de la contemplación sensorial es el objeto del conocimiento y si la cosa en sí, por su propia naturaleza, jamás puede llegar a ser

el objeto de la contemplación sensorial, es evidente que las cosas en sí, son, de principio, incognoscibles, que están separadas de las percepciones y, por consiguiente, son inaccesibles al sujeto. Kant se ingenió para combinar la doctrina del fenomenismo sobre la incognoscibilidad de las cosas en sí, con la doctrina de los metafísicos racionalistas sobre la existencia del ser real absoluto, de las "cosas en sí". Kant tampoco podía colocar un puente entre el ser real, entre las cosas en sí absolutamente inmutables y el mundo de los fenómenos. El dualismo de Kant fue eliminado por el ulterior desarrollo de la filosofía alemana, y en forma científica, por el materialismo dialéctico.

Al abordar el materialismo dialéctico consideramos que ante todo es preciso señalar en qué se distingue del materialismo francés del siglo XVIII. "Holbach y Helvecio —dice Beltov en su conocido libro— eran materialistas metafísicos. Luchaban contra el idealismo metafísico. Su materialismo cedió el puesto al idealismo dialéctico que, a su vez, fue vencido por el materialismo dialéctico"(53). Tanto el idealismo metafísico como el materialismo metafísico sostenían la concepción de que la sustancia es absolutamente inmutable. "...la limitación específica de este materialismo (del materialismo francés. - *A. D.*) —observa Engels— consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico"(54).

Además, los materialistas franceses, con Holbach a la cabeza, contraponían la naturaleza, como esencia metafísica de la cosa, a sus propiedades. Pero al propio tiempo se reconocía que la "naturaleza" o "la esencia" de las cosas afecta nuestra sensibilidad, es decir, actúa sobre el sujeto provocando en él ciertas impresiones. Esta misma definición de la "cosa en sí" la encontramos en Kant. El lector ve lo bien que comprenden el materialismo francés quienes le atribuyen la identificación de los fenómenos con las cosas en sí.

Las definiciones de la materia en Holbach y de la cosa en sí en Kant coinciden casi exactamente. "Nuestros sentidos —dice Kant— son afectados por la cosa en sí". "Materia es todo lo que actúa de algún modo sobre nuestros sentidos". Tanto Kant como los materialistas franceses parten igualmente, pues, del reconocimiento del mundo exterior que actúa sobre nuestros sentidos y provoca en nosotros ciertas impresiones. Pero pese a que la "materia" y la "cosa en sí" actúan sobre nuestros sentidos, nosotros no podemos conocer la esencia o la naturaleza de las cosas. Sin embargo, todo esto aún no nos ofrece fundamento para identificar el materialismo francés con el kantismo. El materialismo del siglo XVIII reconoce la cognoscibilidad relativa incluso de la esencia de las cosas. Sobre la base de las impresiones que en nosotros produce la materia, los materialistas franceses consideran posible atribuir ciertas propiedades a la propia "esencia" o "naturaleza" de las cosas, es decir, a la materia; mientras que, según la doctrina de Kant, las impresiones sólo tienen una significación subjetiva pese a que son

---

(53) *N. Beltov*, "Sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia". Ver *G. V. Plejánov*, "Obras", t. VII, 1925, pág. 245, nota.

(54) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, pág. 348.

suscitadas por la cosa en sí. No se puede dejar de señalar que los materialistas franceses eran mucho más consecuentes que Kant. En éste, el problema de la cognoscibilidad o, mejor dicho, de la incognoscibilidad de las cosas en sí es embrollado por la contradictoria doctrina de las categorías. Pero, además de esto, la doctrina de Kant acerca de que los objetos, al actuar sobre nosotros, provocan impresiones (es decir, se convierten en objetos de la percepción), que no tienen significación objetiva, acerca de que el factor objetivamente real por el cual son condicionadas las impresiones, es excluido precisamente por éstas; toda esta teoría es, además del papel específico de las categorías apriorísticas, una completa contradicción.

El materialismo francés, al arrancar de la idea de que la materia[55] actúa sobre nuestros sentidos externos, reconoce, sin embargo, que ciertas propiedades de las cosas en sí son cognoscibles. Pero el materialismo francés no es lo bastante consecuente, pues enseña que sólo ciertas propiedades de las cosas son cognoscibles, en tanto que la propia "esencia" o "naturaleza" de ellas o está oculta para nosotros o es completamente incognoscible[56]. Semejante confusión en las concepciones de los materialistas franceses es plenamente comprensible. El agnosticismo puede ser superado definitivamente sólo desde las posiciones del materialismo dialéctico y no del materialismo metafísico.

La contraposición de las propiedades de las cosas a la naturaleza de éstas condujo a Kant al callejón sin salida del idealismo subjetivo. Las propiedades de las cosas son trasladadas a la conciencia del sujeto y abstraídas de las cosas mismas. ¿Pero qué queda de la cosa luego que le hemos quitado todas sus propiedades? Nada. Y si, no obstante, después de esto se continúa hablando y pensando sobre la cosa en sí, es claro que en tal caso se la reduce en verdad a una esencia misteriosa que, naturalmente, es inaccesible al conocimiento por la simple razón de que esa cosa no existe en absoluto, de que al trasladar las propiedades de las cosas a la conciencia, aquí es trasladada también la propia cosa. Esta contraposición de las propiedades de las cosas a su "naturaleza" es tomada por Kant de los agnósticos, de los fenomenistas sensualistas (y directamente de Hume). Estos últimos consideran las propiedades de las cosas como el contenido subjetivo del conocimiento, de modo que el mundo exterior es eliminado por completo. El sensualismo revela la misma desconfianza en los sentidos, como fuente del conocimiento, que los racionalistas, porque desde su punto de vista el mundo exterior objetivo es incognoscible por medio de los sentidos. El sensualismo es, en

---

(55) Desde el punto de vista de Kant, la cosa en sí y la materia no son lo mismo. Por cuanto la "materia" es el "fenómeno", nos es dada inmediatamente, como hecho empírico, y como por "materia" se entiende la causa de las sensaciones, lo que se halla en la base de los fenómenos, por tanto ella es la "cosa en sí" e incognoscible.

(56) Véase, por ejemplo, *Holbach*, "Sistema de la naturaleza", 1924, pág. 72. "El hombre no puede saberlo todo, ni tampoco conocer su origen; no le es permitido, ni penetrar la esencia de las cosas, ni indagar su primer principio; pero sí tener razón y buena fe, convenir ingenuamente en que ignora lo que no sabe, y en no sustituir sus incertidumbres con una caterva de palabras ininteligibles y de suposiciones absurdas".

cierto sentido, un racionalismo a la inversa, un racionalismo al revés. Para el agnóstico no hay tránsito de la "subjetividad" a la "objetividad". La cosa en sí es la objetividad absoluta; el fenómeno, la subjetividad absoluta.

En oposición al fenomenismo y al sensualismo el materialismo considera las impresiones, que nosotros recibimos de las cosas en sí, como poseedoras de significación objetiva. Mientras que el fenomenismo (y el kantismo) no ve ningún punto de contacto entre las propiedades de las cosas y su "naturaleza", es decir, el mundo exterior, los materialistas franceses subrayan concretamente que las cosas en sí, por lo menos en parte, son cognoscibles precisamente sobre la base de las impresiones que ellas producen en nosotros, y que hasta cierto punto, las propiedades de las cosas son objetivamente reales. Así, pues, el materialismo francés elimina en parte el carácter absoluto del dualismo entre el fenómeno y la cosa en sí.

La doctrina sobre la inmutabilidad de la sustancia (elemento metafísico) y la incognoscibilidad de la esencia de las cosas (momento agnóstico) rasgos éstos del materialismo metafísico, fueron eliminados por el materialismo dialéctico. Marx y Engels por primera vez, y luego uno de los más destacados representantes del materialismo dialéctico, Plejánov, pusieron de manifiesto la inconsecuencia del materialismo francés. Si los "fenómenos" o propiedades resultan ser propiedades de las cosas en sí, es evidente que, a la par que los fenómenos también son cognoscibles "hasta la médula", las propias cosas en sí. "En efecto, —dice Plejánov— si nos situamos en el punto de vista del idealismo subjetivo nos resultará claro que nuestro Yo es capaz de conocer el no-Yo, creado por él mismo. Y suponiendo que nos hagamos materialistas, luego de algunas reflexiones deberemos llegar a la convicción de que si gracias a la acción sobre nosotros de las cosas en sí conocemos ciertas propiedades de estas cosas, nosotros, pese a Holbach, conocemos, hasta cierto punto, su naturaleza: pues la naturaleza de la cosa se pone de manifiesto precisamente en sus propiedades. La habitual contraposición de la naturaleza a las propiedades es completamente inconsistente y precisamente esta contraposición condujo la teoría del conocimiento al laberinto escolástico en el que se extravió Kant y en el que continúan extraviándose desvalidamente los actuales adversarios del materialismo. Goethe, con la sagacidad del genial poeta pensador, comprendía, mejor que el «idealista trascendental» Kant, e incluso que el materialista Holbach, dónde está la verdad. Él decía:

Nichts ist innen, nichts ist draussen.
Denn was innen, das ist aussen.
So ergreift ohne Säumniss
Heilig öffentlich Geheimniss...

En estas pocas palabras se encierra, puede decirse, toda la «gnoseología» del materialismo; pero ni estas palabras ni la teoría materialista del conocimiento hasta hoy las pueden comprender los escolásticos que hablan de la incognoscibilidad del mundo exterior"[57].

(57) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XIII, págs. 386-387.

El materialismo dialéctico coloca la sustancia material, el sustrato real, en la base del ser. El materialismo dialéctico ve el mundo "como un proceso", como la materia que se encuentra en incesante desarrollo (Engels). El ser inmutable y absoluto de los metafísicos se transforma en un ser que cambia. Se reconoce que la realidad sustancial es mutable; que los cambios y el movimiento son formas reales del ser. El materialismo dialéctico supera el dualismo entre el "ser" y el "no ser", la contraposición metafísico-absoluta de lo "inmanente" a lo "trascendente", de las propiedades de las cosas a la cosa misma. Sobre la base del materialismo dialéctico se crea la posibilidad de enlazar científicamente la cosa en sí con los fenómenos, lo inmanente con lo trascendente y superar la incognoscibilidad de las cosas en sí por una parte, y el "subjetivismo" de las cualidades, por otra, porque "la naturaleza de la cosa", como con toda razón observa Plejánov, se manifiesta precisamente en sus propiedades. Precisamente sobre la base de las impresiones recibidas por nosotros de las cosas en sí, podemos hacernos un juicio de las propiedades de las cosas en sí, del ser objetivamente real.

El materialismo dialéctico es afín al materialismo francés y representa su ulterior desarrollo. Lleva el punto de vista del materialismo francés con respecto al problema de la cognoscibilidad de las cosas en sí hasta su fin lógico, sin detenerse siquiera ante la "naturaleza" misma de las cosas, pensando justamente que no hay más naturaleza que la que se manifiesta en las propiedades de las cosas. El materialismo dialéctico afirma la "completa" cognoscibilidad del mundo material rechazando el dualismo absoluto entre los fenómenos y el mundo objetivo. Lo "inmanente" adquiere un carácter real objetivo; lo "trascendente", que está más allá de los fenómenos en la esfera de lo "incognoscible", de esencia misteriosa inaccesible a nuestros sentidos se transforma en contenido "inmanente" de nuestra conciencia, en el objeto de la percepción sensorial. Lo "inmanente", lo interno, lo inherente a nosotros se convierte en lo "trascendente", en objeto, en lo exterior a nosotros, puesto que adquiere una significación real objetiva, por cuanto nos da la posibilidad de juzgar por las impresiones acerca de las propiedades de las cosas; lo "trascendente", lo exterior, lo que existe fuera de nosotros se convierte en lo "inmanente", lo inherente a nosotros, puesto que se declara que está en la esfera de lo cognoscible, aunque más allá del sujeto. En este mismo sentido se manifiesta Beltov. "De acuerdo con esta teoría —dice— la naturaleza es sobre todo un conjunto de fenómenos. Pero como las cosas en sí constituyen la condición necesaria de los fenómenos, en otras palabras, puesto que los fenómenos son provocados por la acción del objeto sobre el sujeto, estamos obligados a reconocer que las leyes de la naturaleza tienen no sólo una significación subjetiva, sino también objetiva, es decir, que la relación entre la idea y el sujeto corresponde, cuando el hombre no se equivoca, a la relación entre las cosas fuera de él"(58). Así se resuelve, del único modo acertado y científico, el problema de la relación entre los fenómenos y las cosas en sí

(58) G. V. *Plejánov*, "Crítica de nuestros críticos", Obras, t. VI, páginas 128-129.

—el más importante problema del conocimiento, en torno al cual tanto se empeñaron Kant, los metafísicos y los fenomenistas—. Y resuelve este problema en el sentido de que a cada cambio en el ser corresponde un cambio de su acción sobre el sujeto.

El ser verdaderamente real, razona el metafísico, es idéntico a sí mismo, es decir, inmutable. Todo lo que existe es inmóvil, puesto que nada deviene, nada cambia. Con ello se niega la posibilidad del desarrollo, el movimiento y el cambio. El fenomenista rechaza el mundo exterior, el ser sustancial. Para él sólo existen los fenómenos y su perenne inestabilidad, es decir, la variabilidad de las representaciones, de las cualidades. Pero como no existen las cualidades sin el sustrato, ni cambios sin el sujeto que cambia, al abstraer de las cosas las propiedades concretas sólo queda lo abstracto, la Nada o el No-ser abstracto, que también es el sujeto de todos los estados y cambios. Mientras que, por consiguiente, desde el punto de vista de los metafísicos todo es, pero nada deviene, en cambio, desde el punto de vista del fenomenismo todo deviene, pero nada es, es decir, nada existe realmente.

La unidad del ser y el no ser es el devenir, enseña la dialéctica. Traducida al lenguaje materialista concreto, esta tesis significa que en la base de todo lo real se halla la sustancia, la materia, que se encuentra en proceso de incesante desarrollo. Esto significa que los cambios son reales y concretos y, por otra parte, que lo real y lo concreto es mutable. El ser real absoluto, el "Todo sustancial" (en oposición a la "Nada" fenomenista) es el sujeto del proceso. La contradicción entre el "ser" y el "no ser", es decir, entre el estado dado y el nuevo, que acaba de nacer, constituye el proceso...

En toda la filosofía domina la falsa idea según la cual se supone que existe una sustancia inmutable, que excluye las cualidades y los estados, o cualidades y estados que excluyen un sustrato real. La cuestión radica en que las cualidades y los estados suponen lógicamente la variabilidad de la sustancia. Las cosas se conocen a través de sus propiedades, pero la sustancia inmutable es la cosa sin cualidades, la "cosa en sí", según la terminología de Kant, que excluye las cualidades y los estados. La cosa sin cualidades es incognoscible, inaccesible a nuestras percepciones y en el mejor de los casos sólo la concebimos. Allí donde están dadas las cualidades, las propiedades, piensan por otra parte los fenomenistas, no hay lugar para la sustancia que, por su propia esencia, se supone sin cualidades e inmutable. En esto están de acuerdo entre sí los metafísicos y los fenomenistas —estos metafísicos al revés—. De tal modo, las cualidades de la cosa son declaradas estados inmutables de nuestra conciencia. Las cualidades son variables; la sustancia es invariable; por consiguiente, los estados inmutables no pueden ser el producto de la actividad de una sustancia inmutable. Las cualidades y los estados, además, son incognoscibles en virtud de las impresiones sensoriales; las impresiones en cambio, razonan los fenomenistas, existen dentro de nosotros, porque las cualidades de las cosas también constituyen sólo el producto de la actividad del sujeto, el contenido de nuestra conciencia. Debido a que las propiedades de las cosas son cognoscibles por medio de las percepciones sensoriales, las cosas mismas son "subjetivas".

Privada de todas las propiedades, la cosa inmutable y sin cualidades no puede ser cognoscible, pues en caso contrario debería manifestar determinadas cualidades, propiedades, acciones. Y esta contradicción entre la sustancia metafísica y los fenómenos la "concilia" el materialismo dialéctico en una síntesis filosófica superior...

* * *

El espíritu, lo infinito, lo absoluto, es el punto de partida de los sistemas idealistas. El materialismo coloca en la base de su filosofía no el espíritu absoluto, en el que todo lo finito, lo objetivo, lo material, se hunde en una abstracción vacía y es declarado sólo el predicado de este concepto abstracto, sino precisamente el ser finito, real. "La relación real entre el pensamiento y el ser, dice Feuerbach, es la siguiente: el ser es el sujeto, el pensamiento es el predicado. El pensamiento es determinado por el ser y no el ser por el pensamiento. El ser se determina por sí y a través de sí mismo, el ser se da sólo a través del ser, el ser tiene su propia base en sí mismo..."(59).

La filosofía no puede partir del concepto abstracto, sea el concepto del ser o de cualquier otra cosa; pues luego que nosotros abstraemos del ser todas sus cualidades esenciales, queda sólo la idea, sólo el concepto abstracto del ser privado de todas las determinaciones concretas. De estas ideas partía Feuerbach en su crítica de la filosofía hegeliana. Una filosofía que tiene por objeto la realidad, todo el conjunto de las cosas, el ser en su totalidad, parte, claro está, del ser, pero del ser de lo concreto, de lo real, a diferencia del concepto del ser en el que basó Hegel su filosofía. El ser concreto no puede concebirse sin determinaciones cualitativas, sin determinaciones espaciales y temporales. El "ser para sí", constituye la premisa del "ser para otro". "Algo" existe para nosotros o para "otro", en general, pues es algo determinado. "Lo que no tiene propiedades (Beschaffenheiten), —dice Feuerbach— no puede ser comprensiblemente un objeto de la conciencia... no puede en general existir para otro, pues la propiedad (die Beschaffenheit) es precisamente aquello por medio de lo cual algo manifiesta para otro su propio ser...

...Sólo el ser determinado es ser. Por ello la cosa es conocida por medio de las propiedades..."(60). "Ser —observa Feuerbach en otro lugar— significa ser sujeto, ser para sí"(61). El cuerpo, por consiguiente, no es agotado por su perceptibilidad, como piensan los sensualistas-fenomenistas, sino que existe independiente por completo de nuestras percepciones, existe "para sí" en calidad de "sujeto". Pero si el cuerpo existe independientemente de nuestras percepciones, las percepciones dependen enteramente del cuerpo que actúa sobre nosotros. Sin éste no hay percepciones, ni representaciones, conceptos e ideas. Nuestro pensamiento es determinado por el ser, es decir, por las impresiones que recibimos del mundo exterior. En consecuencia, nuestras ideas y conceptos tienen una significación real-objetiva. Las determinaciones gene-

(59) *Ludwig Feuerbach*, "Werke", B. 2, 1904, S. 239.
(60) *Ibíd.*, S. 77-78.
(61) *Ibíd.*, S. 284.

rales de la razón tienen una significación universal y real porque son abstraídas de la realidad concreta, del ser. "No hay pensamiento sin un ser que se le opone, sobre el cual opera"[62], señala Trendelenburg. En este mismo sentido se pronuncia Feuerbach. La tesis gnoseológica más importante y fundamental, según la cual el pensamiento es determinado por el ser, adquiere un sentido especial y sumamente profundo al aplicarla a la historia humana, a la moral, a la política, etc.

De modo que las percepciones son el resultado de la acción del objeto sobre el sujeto. Surgen sólo cuando un objeto material actúa sobre nuestros sentidos. Esta conexión entre el objeto exterior o, hablando en general, del mundo exterior y nuestros sentidos, es una conexión causal. El cuerpo que actúa sobre nuestros sentidos es considerado como causa de la acción producida por él, es decir, de la percepción. Los fenomenistas, los idealistas subjetivos, discuten la posibilidad misma de este planteamiento del problema. El mundo exterior, piensan los partidarios de la filosofía inmanente, no sólo es inaccesible a la percepción, sino que ni siquiera es concebible, aun si este mundo existiera. ¿Es cierta esta afirmación dogmática? Claro está, si por lo inmanente se comprende sólo el contenido de la conciencia, y por lo trascendente lo que no puede llegar a ser el objeto de la percepción, entonces lógicamente hay que reconocer que lo trascendente no puede ser cognoscible, porque no podemos atribuirle al mismo tiempo "perceptibilidad" y "no perceptibilidad". Pero de lo que se trata no es en absoluto de que las percepciones, como contenido de la conciencia, tengan como tales, su ser fuera del sujeto. Los materialistas afirman algo completamente distinto, a saber que lo trascendente, como perceptible, es distinto de lo inmanente, como contenido de la percepción. Por "perceptible" el materialista no entiende en absoluto el contenido de la conciencia, sino lo que, por medio de la acción sobre nuestros sentidos exteriores, se convierte en objeto de la conciencia. En una palabra, el materialista traza un límite preciso entre los objetos de la percepción y la percepción del objeto. El conjunto de los objetos de la percepción constituye el mundo material exterior que existe independientemente de toda conciencia. El conjunto de las percepciones de los sujetos forma el mundo interno, inmanente, el contenido de la conciencia y no puede existir sin la conciencia. Ni un solo materialista ha afirmado jamás el absurdo de que el contenido de la conciencia es trascendente; el materialismo afirma sólo que los objetos de la percepción son trascendentes. Los fenomenistas caen realmente en una contradicción insoluble, porque desde su punto de vista no hay salida hacia el mundo real. En efecto, reconocer que el mundo es el contenido inmanente de la conciencia y al mismo tiempo afirmar la trascendentalidad del mundo, significaría reconocer que el contenido de la conciencia existe fuera de la conciencia. Pero esta contradicción en ningún caso puede ser inherente al materialismo. Más aun, el materialismo dialéctico elimina precisamente esta contradicción. Los materialistas diferencian rigurosamente las representaciones del ser, del pro-

(62) *Trendelenburg*, "Geschichte der Kategorien", S. 364; Cf. también su "Logische Untersuchungen", S. 136 y otras.

pio ser, y por eso, para ellos el ser, como contenido real, existe independientemente de la representación del ser. El concepto o la representación del ser, en realidad, depende de la conciencia del sujeto y perece junto con éste. En cambio, el ser en sí, es decir, el mundo exterior, existe independientemente de nuestra conciencia. Nuestra conciencia, nuestro pensamiento, es condicionado por el mundo exterior, es decir, por el ser. Debido a que el sujeto es creado en el proceso del desarrollo histórico del objeto universal, la conciencia es inseparable del mundo exterior. Su origen no es celestial, sobrenatural, sino terrenal, material. La conciencia es enteramente determinada por el ser. Nuestras percepciones nos llegan desde fuera y son condicionadas por los objetos exteriores, que actúan sobre nuestros sentidos. El fenomenismo, para el cual el objeto de la percepción es idéntico a la percepción del objeto, considera el mundo exterior y nuestras representaciones de él, como un mundo cuantitativamente idéntico. El objeto es, desde este punto de vista, igual fuera de nosotros que dentro de nosotros. La percepción es considerada no como una acción de un mundo exterior, sino como lo primeramente dado, que se eleva por sí mismo a la categoría de realidad absoluta. En el terreno del fenomenismo las percepciones también por su contenido son idénticas a los objetos, al "mundo exterior": el papel es blanco, cuando lo veo, cuando lo percibo, y es blanco, por así decirlo, en sí. El materialismo considera las percepciones como acciones del mundo exterior, porque, desde su punto de vista, es imposible la coincidencia del mundo exterior con las percepciones, es imposible entre ellos la identidad cuantitativa. Pero al mismo tiempo se debe admitir también que nuestras percepciones, en tanto resultado de la acción de dos factores —el mundo exterior y nuestra sensibilidad— no son idénticas, tampoco por el contenido, a los objetos del mundo exterior que nos son accesibles inmediata, intuitivamente. Las percepciones del objeto, o lo que en lengua filosófica lleva el nombre de fenómeno, son la resultante de dos factores: la cosa en sí y las propiedades de nuestro yo. Las cosas en sí o el objeto de la percepción es lo que no necesita para su existencia de ningún sujeto y de ningún yo, pues el ser, como expresa Feuerbach, tiene sentido únicamente en cuanto se entienda por él no sólo el ser concebible[63]. De tal modo, el materialismo dialéctico establece ante todo la diferencia entre el mundo exterior y los fenómenos. Las cosas en sí y los fenómenos no son idénticos, ni cuantitativamente, ni por el contenido. La blancura, como percepción, no es idéntica a la "blancura" del papel, porque ésta es dada independientemente de su acción sobre nosotros. La percepción, en tanto efecto, no puede ser idéntica al objeto, en tanto causa de la percepción. El objeto actúa sobre mis sentidos, sobre mis nervios, sobre la retina, sobre la piel. El proceso que en este caso se opera en mis nervios, es distinto de las propiedades de la cosa que provocan este proceso. El estímulo, expresándose en la lengua de la psicología, no es idéntico a la sensación. La percepción o sensación sólo indirectamente depende de la excitación,

(63) En otro lugar Feuerbach observa: "Die Existenz hat für sich selbst, auch ohne Sagbarkeit, Sinn und Vernunft" ("Werke", B. 2, S. 288).

pero directamente de los procesos nerviosos. En estas condiciones no puede ni hablarse de que las cosas en sí y los fenómenos, sean idénticos. Pero de esto no sigue en absoluto que las cosas en sí son incognoscibles. Para que las cosas en sí fueran inaccesibles al conocimiento, no es necesario en modo alguno que exista una identidad de contenido entre las percepciones y los objetos, entre las sensaciones y los estímulos. ¿Pero acaso de esta diferencia entre las percepciones y las causas de las percepciones se deriva la incognoscibilidad de estas causas, de los objetos? En modo alguno. "La semejanza y la diferencia, que el hombre descubre entre los objetos sensibles, son semejanzas y diferencias reales". En las palabras citadas Plejánov sostiene la idea de que los objetos en sí, cuya naturaleza no se determina aún (porque en esta etapa nuestro pensador no estudia en modo alguno el problema de la naturaleza de los objetos —de lo que se trata es de si son cognoscibles los objetos en sí, sea cual fuere su naturaleza—) son cognoscibles incluso admitiendo la existencia de diferencias entre las percepciones y los objetos. De modo que fuera de nosotros existen los objetos; existen independientemente de toda conciencia, "en sí" o "para sí", como se expresaría Hegel. Las sensaciones, provocadas en el sujeto por la acción del objeto sobre él, no son semejantes por el contenido a éste ni tampoco son cuantitativamente idénticas a él. Pero, sin embargo, los objetos en sí son cognoscibles porque la semejanza y la diferencia que notamos en las percepciones o sensaciones corresponden a las que existen en la realidad. Los críticos del materialismo de procedencia machista ven en las palabras citadas una contradicción. Pero ello se debe sólo a que nuestros críticos no son capaces de comprender el materialismo filosófico dialéctico ni de reflexionar profundamente acerca de él. ¡Cuántas tonterías, sólo sobre este tema, han dicho Bogdánov, Bazárov, Iushkévich, Valentínov, etc.! No nos proponemos analizar sus escritos en este capítulo. Pero no podemos dejar de señalar que estos escritores atribuyen al materialismo dialéctico su propia concepción de la cosa en sí, de la materia, etc. Están tan confundidos por los conceptos escolares que en modo alguno pueden comprender que un pensador pueda partir en la teoría del conocimiento, de la "cosa en sí" y al mismo tiempo, a diferencia de Kant, no reconocer que sea incognoscible ni que se encuentre más allá de las cosas.

"Al descifrar ésta, una de las «veintidós desgracias» de la filosofía de Plejánov —escribe N. Valentínov—, que el lector juzgue en su verdadero valor su contenido escolástico: ¡la «abstracción pura», el «caput mortuum» constituyen la condición del fenómeno!"

La primera y última desgracia del propio Valentínov y quienes piensen como él, consiste en que no pueden liberarse de los conceptos metafísicos. El materialismo dialéctico no opera en modo alguno con tales abstracciones hueras. La "cosa en sí" de Kant, privada de todas las propiedades, es un concepto aislado de las cosas concretas; es un concepto general, una abstracción a la que se atribuye la realidad, independientemente de las propiedades concretas, independientemente de todas las determinaciones concretas. El materialismo dialéctico, con toda razón, rechaza esta abstracción vacía. Pero el rechazar esta abstracción no signi-

fica aún negar la existencia de los objetos en sí, independientemente de nuestra conciencia. La cosa en sí, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, constituye el objeto que existe de por sí, "para sí". En este sentido Plejánov define la materia "como un conjunto de cosas en sí en tanto que estas cosas son la fuente de nuestras sensaciones". Esta cosa en sí o materia no es un concepto abstracto, que se encuentra detrás de las propiedades concretas de las cosas, sino un concepto "concreto". El ser de la materia no se separa de su esencia o, a la inversa, la esencia no se separa del ser. La esencia de la materia es determinada por sus propiedades concretas, por sus predicados reales. Proponemos ahora al lector que juzgue por sí mismo acerca de la profundidad de la crítica de Valentínov, según cuya ilustrada opinión la filosofía de Plejánov distingue tres especies de ser o de realidad: abajo, la materia como "realidad única"; en el segundo piso, la materia "como conjunto de cosas en sí" y en el tercero. ¡las esencias incognoscibles, a diferencia de las cosas en sí cognoscibles! En realidad nuestro crítico sólo tendría que reflexionar más profundamente sobre la filosofía del materialismo dialéctico para comprender que toda esta confusión de conceptos es creada por críticos excesivamente fervorosos y que no es en absoluto inherente al materialismo dialéctico.

Así, pues, los objetos en sí son considerados por el materialismo dialéctico —a diferencia del metafísico— como cualitativamente determinables. El objeto privado de todas las cualidades o propiedades no puede ni siquiera ser concebido por nosotros, no puede existir, no puede poseer ningún ser. Nosotros reproducimos el mundo exterior a partir de nuestras percepciones, sobre la base de las impresiones que dentro de nosotros suscita el mundo exterior, los objetos en sí. De lo que sigue que nuestras propias representaciones del mundo exterior encierran en sí propiedades que no son ajenas al mundo exterior. Cuando atribuimos al mundo exterior determinadas propiedades, éstas son tomadas de la esfera de la sensibilidad. Pero estas propiedades "han entrado" en el mundo de la sensibilidad desde el mundo exterior, por el cual fueron provocadas. Entre el mundo exterior y el interior existe una cierta diferencia, pero al mismo tiempo una determinada semejanza, porque nosotros llegamos al conocimiento del mundo exterior sobre la base de las impresiones, pero precisamente impresiones provocadas por los objetos del mundo exterior. Sobre la base de las impresiones que en nosotros produce la acción del objeto, nosotros le atribuimos determinadas propiedades. La impresión es la resultante de dos factores y, como tal, está inevitablemente condicionada por la naturaleza de estos factores y encierra en sí algo que constituye la naturaleza de uno y otro factor, algo que les es común. Así se vincula el mundo exterior con el interior. Nosotros conocemos el objeto sólo sometiéndonos a su acción. El mundo exterior se refleja en nuestra conciencia.

Sólo sobre la base del materialismo dialéctico con su reconocimiento del mundo exterior es posible construir una teoría del conocimiento puramente científica. Quien rechaza el mundo exterior rechaza también la causa de nuestras sensaciones y llega al idealismo. Pero el mundo exterior está subordinado a leyes. Y si en nuestras percepciones tene-

mos ante nosotros una conexión de ellas ordenada de un modo determinado, esto ocurre sólo porque la causa de nuestras sensaciones, es decir, el mundo exterior, constituye la base de esta conexión sujeta a leyes. Sin mundo exterior no existe la estabilidad relativa de las cosas, sin la cual no es posible ni el conocimiento ni la vida humana. Nuestras percepciones de por sí, no se distinguen por ninguna estabilidad. Al desaparecer la percepción, el objeto del mundo exterior continúa existiendo. Las percepciones son variables e inestables. Mis sensaciones visuales cesan, por ejemplo, cada vez que cierro los ojos. Lo mismo ocurre con las demás percepciones. Ellas se encuentran enteramente bajo el dominio del sujeto. Bajo todos estos cambios en la esfera de las percepciones, los objetos exteriores continúan existiendo invariables, claro está, relativamente invariables, independientemente de los cambios que se producen con mis percepciones. El conocimiento científico es pues posible sólo bajo la condición de que nosotros refiramos las percepciones variables de los sujetos a los objetos relativamente invariables del mundo exterior. La concordancia recíproca y la correspondencia entre las "experiencias" de los diferentes hombres, se explican por la base o causa común y obligatoria para todas nuestras experiencias que se llama mundo exterior. Todas las percepciones son condicionadas por las relaciones del sujeto con respecto al objeto percibido. Al conocer las propiedades de estos objetos exteriores, yo conozco también las relaciones que son determinadas por las acciones de los objetos. Llego a conocer cómo surgen determinadas percepciones, es decir, bajo qué condiciones surge ésta y no otra percepción. Esto me permite prever de antemano todas las percepciones que tienen significación objetiva, deducirlas de sus causas objetivas. Sin la posibilidad de prever no hay la posibilidad de conocer científicamente los fenómenos de la naturaleza y de la vida humana. Mientras que eliminando el mundo exterior como causa, regida por leyes, de todas las percepciones, reconociendo únicamente las percepciones, no existe una causa única por la que podrían ser explicados los fenómenos. En este caso sólo nos quedaría investigar la infinita diversidad de relaciones entre las percepciones de los diferentes hombres, en lugar de referirlas a una causa exterior única. Las percepciones en sí, sin causa exterior, constituyen un caos privado de toda ley y de toda conexión. Pero los objetos del mundo exterior están en una relación de conexión causal no sólo respecto a nosotros, sino entre sí, es decir, entre los propios objetos del mundo exterior existe una determinada acción mutua. El conocimiento de sus condiciones nos permite prever y predecir no sólo la acción de los objetos sobre nosotros sino sus relaciones y acciones objetivas independientes de nosotros, es decir, las propiedades objetivas de las cosas... La diferencia entre nosotros en tanto sujetos y el mundo exterior es sólo la de que somos capaces de llegar a conocer las acciones que los objetos del mundo exterior producen sobre nosotros, la de que nosotros adquirimos conciencia del nexo, de la relación causal que existe entre los objetos y nosotros por una parte, y los objetos mismos por otra. Toda la realidad es, pues, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, un conjunto de acciones. Todo lo que de uno u otro modo manifiesta una acción es real: una cosa es real

en tanto actúa. La actividad es el criterio de lo real. Con el concepto de "acción", de actividad, está indisolublemente vinculado el concepto de "inmutabilidad". Donde no hay ningún cambio en absoluto no hay vida, existe sólo absoluta invariabilidad, las cosas en sí inmutables, no hay movimiento, sólo existe el reposo absoluto. Debido a que nuestras percepciones son acciones de causas exteriores, al cambiar las cosas en sí, cambian también nuestras percepciones. En el mundo exterior existe, por consiguiente, la variabilidad, el movimiento. Si en el mundo exterior no hubiera cambios, nuestras percepciones también serían constantes. Pero de la mutabilidad de las percepciones sigue también la mutabilidad de las causas de nuestras percepciones. Por una parte, para que el conocimiento científico sea posible, es necesario que las cosas en sí, los objetos del mundo exterior, sean estables, y por la otra, es preciso admitir que estos objetos son variables porque los fenómenos, es decir, los efectos de los objetos que actúan sobre nosotros son variables. La constancia y la variabilidad, he aquí dos características de los objetos en sí. El mundo exterior por consiguiente puede ser sólo relativamente estable y está sometido a cambios incesantes.

La metafísica —incluido el materialismo metafísico— reconoce que la sustancia no está sujeta a ningún cambio, que es absolutamente estable e inmutable. En oposición a la concepción metafísica, el materialismo dialéctico parte de la idea de que estos elementos de la realidad son relativamente estables e invariables. El materialismo dialéctico en modo alguno resuelve de antemano el problema de la estructura de la materia en el sentido del reconocimiento obligatorio de la teoría cósmica, o corpuscular, o cualquier otra tercera hipótesis. Y si triunfan nuevas teorías sobre la estructura de los átomos, el materialismo dialéctico no sólo no fracasa, sino que, por el contrario, obtiene la más brillante confirmación. ¿En qué, en efecto, radica la esencia de la nueva corriente en el campo de las ciencias naturales? Ante todo en que el átomo, que los físicos imaginaban invariable y simple, es decir, elemental y no desintegrable, se compone de unidades o partículas aún más elementales. Se supone que con los electrones estamos ante los últimos elementos del ser. Pero ¿acaso el materialismo dialéctico afirma que el átomo es una frontera absoluta del ser? Esta afirmación es inherente al materialismo metafísico, pero no al dialéctico, que rechaza precisamente la inmutabilidad absoluta.

Sería erróneo pensar, al igual que nuestros machistas, que junto con el reconocimiento de la teoría electrónica caduca la materia como realidad y junto con ésta, por tanto, el materialismo dialéctico, que considera a la materia la única realidad. La teoría electrónica es ante todo una hipótesis sobre la estructura atómica de la electricidad. El propio nombre de "electrón" pertenece a Stoney quien designa con este nombre a partículas eléctricas privadas de masa mecánica en reposo. Si todos los átomos se componen de electrones, es un problema no resuelto, una hipótesis que puede no confirmarse. Pero además, ¿acaso la teoría electrónica elimina el átomo? Sólo demuestra que el átomo es relativamente estable, que él mismo se compone de un complejo o grupos de "átomos", es decir, de un conjunto de partículas más pequeñas, con la particulari-

dad de que los procesos de emisión de electrones y de producción de energía se efectúan en los límites del propio átomo, es decir, que el átomo es el substrato real o material de estos procesos. Si todos los átomos contienen elementos radiactivos es un problema al que las ciencias naturales modernas no dan respuesta. En tanto que los electrones son considerados como elementos de los átomos a los que se atribuye radiactividad, ¿se distinguen los electrones por la extensión o no? Este es otro problema al cual la ciencia todavía no da respuesta. En todo caso las ciencias naturales han reconocido siempre la transformación de la materia pesante en no pesante.

Así, pues, el átomo es el substrato natural en cuyo medio se producen diferentes procesos y transformaciones. Mediante la emisión de una determinada cantidad de electrones un átomo se transforma en otro, una "calidad" en otra "calidad" (el radio en helio, etc.). Pero el átomo como substrato real no es eliminado por la teoría de los electrones.

Lamentablemente no podemos entrar en ulteriores detalles y tenemos que limitarnos a lo expuesto. De lo dicho se sigue que la teoría de la transformación de los elementos, de la conversión de la "calidad en cantidad" mediante saltos, junto a la teoría de las mutaciones (es decir, el desarrollo a saltos de las especies) en biología, es una brillante confirmación de la justeza y la verdad del materialismo dialéctico.

Resumamos. Desde el punto de vista formal, el materialismo dialéctico, como hemos visto, da la posibilidad de un conocimiento objetivo y con validez universal en virtud de que las formas del ser, son, según él, también las formas del pensamiento, y de que a cada cambio en el mundo objetivo corresponde un cambio en la esfera de las percepciones. En lo que se refiere al momento material, el materialismo dialéctico parte del reconocimiento de las cosas en sí o del mundo exterior o de la materia. Las "cosas en sí" son cognoscibles. El materialismo dialéctico rechaza lo incondicional y lo absoluto. En la naturaleza todo se encuentra en un proceso de cambio y movimiento, que se basa en determinadas combinaciones de la materia. Una "especie" del ser se transforma, de acuerdo con la dialéctica, en otra, por medio de saltos. La novísima teoría física no sólo no refuta sino que, por el contrario, confirma enteramente la justeza del materialismo dialéctico.

SEGUNDA SECCION

CRITICA DE LAS TENDENCIAS REACCIONARIAS DEL PENSAMIENTO BURGUES DEL PRIMER CUARTO DEL SIGLO XX

1. LA DECADENCIA DE OCCIDENTE O EL TRIUNFO DEL IMPERIALISMO[1]

Oswald Spengler ha publicado un voluminoso libro con el llamativo título de "La decadencia de Occidente"[2], que ha tenido, en el curso de un breve período, varias decenas de ediciones y que indudablemente ha provocado en el público lector fuerte impresión. Spengler se ha puesto inmediatamente de moda y se considera un signo de buen tono el conocimiento de su "filosofía". De haber aparecido este libro antes de la guerra, quizás habría pasado inadvertido, pese al gran talento literario del autor. En todo caso, nadie habría creído posible la "decadencia" de la cultura europeo-occidental, ninguna persona de sentido común habría adoptado una actitud seria ante la profecía de Spengler. Pero la guerra mundial creó una nueva situación: la economía mundial atraviesa una grave crisis, el imperialismo alemán está en ruinas, la dinastía fue derrocada, los junkers han perdido su pasada importancia, en el seno de la burguesía y la pequeña burguesía reina un espíritu de depresión e insatisfacción por la situación creada. Es evidente que estas condiciones sociales son un terreno favorable para la aparición de profetas y para su triunfal acogida por un "público" desilusionado. ¡Con nosotros, dicen, perecerá todo el mundo! Es una especie de revancha ideológica del nacionalismo y del imperialismo alemanes sobre los odiados enemigos.

Spengler se propone crear una nueva teoría histórico-filosófica y revisar desde el punto de vista de esta teoría todos los valores y acontecimientos culturales de la historia universal. Sobre la base de su metafísica de la historia, Spengler procura luego estructurar una concepción filosófica del mundo íntegra y universal. ¿Cuáles son sus concepciones histórico-filosóficas?

Nadie —dice Spengler con la "modestia" que le caracteriza— ha reflexionado nunca sobre el problema y la estructura de la historia. A las generaciones futuras les parecerá completamente inverosímil e ingenua al extremo nuestra idea del proceso histórico como de una línea recta o de un hilo único que viene desde la Antigüedad hasta nuestros tiempos y en el que se enhebran, por así decirlo, los acontecimientos históricos.

Gracias al indicado punto de vista sobre los fenómenos históricos, los grandes problemas morfológicos de la historia han permanecido hasta hoy ocultos a nuestros ojos. Europa occidental representaba un centro

---

(1) Publicado por primera vez en la revista "Bajo la Bandera del Marxismo", 1922, Nº 1.

(2) *Oswald Spengler*, "Der Untergang des Abendlandes", B. 1. Ver también su "Preussentum und Sozialismus".

en cuyo torno giraban las grandes culturas y los acontecimientos de la historia universal. Esta concepción de la historia sólo testimonia la vanidad y la arrogancia del hombre de Europa occidental. Importantísimos acontecimientos en la historia del antiguo Egipto o de China pasan a último plano, mientras que los acontecimientos de la historia europea adquieren para nosotros una significación primordial. Convertimos nuestra cultura en el centro de la vida universal. Pero, con igual fundamento, el historiador de China tendría el derecho de ignorar las Cruzadas o la época del Renacimiento, es decir, acontecimientos que en nuestra historia desempeñan un papel tan importante. Es evidente que en este dominio hasta hoy día se han contentado con un "horizonte de provinciano". Naturalmente, al político y al crítico social le está permitido apreciar la significación de otras épocas y culturas con arreglo al gusto personal; el pensador en cambio debe renunciar a esta concepción.

El "sistema tolemaico" de la historia debe ser sustituido por el "sistema copernicano", en el cual, junto a la Antigüedad y el Occidente, ocupan un puesto igual en derechos la India, China, Egipto. Cada cultura constituye un mundo independiente; es un organismo original que "inesperadamente" nace, cumple las posibilidades encerradas en él y perece. La cultura es la expresión externa de un determinado régimen, propia de su alma. Quien quiere conocer la verdadera naturaleza y el carácter original de la cultura debe penetrar en su alma que constituye la esencia de la cultura. Cada organismo cultural es un sistema independiente cerrado, vive su propia vida y crea sus propios valores, ciencia, arte, técnica, instituciones sociales y políticas. No existe ninguna continuidad, ningún nexo interno entre las culturas. El mundo antiguo pereció irreversiblemente como irreversiblemente perecerá Europa occidental, sin transmitir su herencia a nadie. La humanidad, como sujeto único de la historia universal, no existe. Cada organismo cultural tiene su propia historia, que no tiene nada de común con la vida histórica de las demás culturas. Este punto de vista, dice Spengler, descubre ante nosotros "toda la riqueza de colores, luces, movimientos, que hasta hoy no se había revelado a ninguna contemplación espiritual". Todo lo que hasta el presente se ha dicho y escrito sobre el problema del tiempo, el espacio, el movimiento, y sobre la propiedad es erróneo porque se creía que a todos los hombres son inherentes las mismas formas de conciencia, cuando existen tantas "formas de conciencia" como culturas o almas en las que se basan aquéllas.

El tipo psíquico-cultural nace del caos con una determinada disposición religiosa que impregna toda su actividad creadora. Toda ciencia, hasta la más exacta, como las matemáticas o la mecánica, presupone, como su base y fuente, a la religión. La mecánica europeo-occidental, profetiza nuestro oráculo, es un reflejo de los dogmas cristianos. Las ciencias naturales modernas no son más que una función de nuestra cultura. Ellas no sólo presuponen la religión como fuente de la cual han surgido, sino que dependen de ella permanentemente y son condicionadas por ella. *Sin religión no hay cultura.*

La vida del organismo cultural consiste en la lucha incesante del espíritu o del alma contra el mundo material exterior. El espíritu aspi-

ra a la realización de su "idea", de sus posibilidades internas, a la objetivización de las vivencias en el reino de lo extenso. El espíritu es un proceso de formación puro; su esencia consiste en la creación incesante, en la actividad sin pausa. Los productos de esta actividad constituyen un conjunto de símbolos, dados en la experiencia, pero que sólo son una apariencia, el reflejo exterior de su esencia que se halla tras su esencia. Toda ornamentación, por ejemplo, de un sarcófago, es la expresión simbólica de una determinada disposición espiritual, sólo accesible a los hombres de la cultura dada. Desde las expresiones corporales —la fisonomía, el aspecto, los gestos, tanto de individuos singulares como de clases y pueblos enteros— hasta las formas de la vida económica, política y social o las formas aparentemente eternas y con validez universal del conocimiento, no son más que símbolos o formas originales de expresión del alma dada. El conjunto de los símbolos constituye la fisonomía de la cultura, la imagen sensible del alma. Pero esta imagen sensible es accesible a la "percepción" y conocimiento de los hombres pertenecientes a la cultura dada. Nosotros somos capaces de captar el alma de los egipcios o de los hindúes de un modo muy imperfecto. Cuando nosotros, hombres de la cultura occidental, emprendemos la interpretación de una estatua egipcia o griega, recurrimos a la ayuda de nuestra experiencia interior, que no corresponde en absoluto a la experiencia y a las vivencias del egipcio o del griego.

El símbolo primario de toda cultura es el espacio por el cual se determina el carácter y las naturaleza de todos los demás símbolos, es decir, todas las formas exteriores de la cultura. Cada tipo psíquico-cultural experimenta y siente a su modo el espacio. El concepto de espacio está íntimamente unido a la idea de la muerte, pues el temor a la muerte es equivalente al temor ante el límite, ante el espacio. El espacio "geométrico" del griego o del espíritu apolíneo es opuesto al espacio "analítico" del alma fáustica, es decir, del hombre europeo-occidental. El alma "geométrica" del hombre antiguo aspira al reposo y concentra su atención en lo finito, en lo momentáneo y lo corporal. El alma fáustica en cambio se caracteriza por la aspiración a lo infinito y a la voluntad de poder. Estas propiedades fundamentales impregnan todos los fenómenos de la cultura. De aquí dimana una profunda diferencia entre las matemáticas, la física, la mecánica y el arte antiguos respecto de los occidentales modernos.

El alma antigua crea la *estática* mecánica; la occidental, la *dinámica* mecánica. En las matemáticas el alma fáustica se expresa en el concepto de función que se diluye en una serie de procesos. El alma apolínea tiene una representación del número como de una magnitud determinada y finita; esto en cierto sentido es un concepto *espacial*. El mundo antiguo introducía en el concepto de movimiento la noción de "traslaciones", mientras que el espíritu fáustico ve en la idea de movimiento la "tendencia" a lo infinito. Tres sistemas mecánicos —la estática, la química y la dinámica— corresponden a las diferencias entre tres tipos psíquico-culturales: el apolíneo, el mágico (árabe) y el fáustico. A ellos corresponden tres diferentes concepciones matemáticas: la geometría de Euclides, el álgebra y el análisis. En el dominio del arte

tenemos: la estatua, el arabesco y la fuga. En la física: el orden mecánico de los estados, el de las fuerzas y el de los procesos ocultos. En suma, el alma apolínea se distingue por el carácter estático, y la fáustica por el carácter dinámico.

Los átomos de los antiguos materialistas Leucipo y Demócrito, de conformidad con el principio básico del alma apolínea, se distinguen entre sí sólo por la forma y la magnitud; son elementos puramente *plásticos*. Los átomos de la física occidental moderna son centros de fuerzas; su indivisibilidad tiene un peculiar sentido inmaterial. Para el hombre occidental el concepto de fuerza, de movimiento, de progreso, de voluntad, de poder, es fundamental; para el antiguo lo es el concepto de forma, de reposo, de limitación.

La unidad del espíritu determina la conexión interna de todos los fenómenos de la cultura. "Entre el cálculo diferencial y el principio dinástico estatal de Luis XIV, entre la ciudad antigua («polis»), como forma del Estado, y la geometría de Euclides, entre la perspectiva espacial, la pintura occidental y la superación del espacio mediante los ferrocarriles, los teléfonos y las armas de largo alcance, entre la música instrumental contrapuntística y el sistema crediticio existe una profunda conexión de formas". La unidad de la metafísica, la matemática, la religión, la física, el arte y la técnica de una determinada cultura radica en la unidad de su "alma" o "idea". El lector informado comprenderá sin mayor explicación cuán afín es Spengler, en esta parte de su concepción del mundo, con Hegel.

Junto al principio de la unidad de las "formas", que constituyen en su conjunto la imagen o la fisonomía de la cultura, la cual es el objeto específico de investigación del historiador o del filósofo de la cultura, el principio de analogía o más exactamente de homología, ocupa un lugar especial en la teoría histórica de Spengler. Con ayuda de este principio obtenemos la posibilidad de confrontar los sistemas mecánicos, físicos, políticos, etc., de diferentes culturas y de determinar su significación comparativa para los organismos culturales dados. Con ayuda del principio de analogía estamos en condiciones de establecer sin error la *edad* de una cultura que no ha terminado aún el ciclo de su desarrollo en comparación con una cultura que ya se ha perdido en la eternidad. La ciencia histórica tiene por misión el estudio comparado de las edades correspondientes y de las formas con ellas vinculadas. Si se toma en cuenta que Spengler determina la duración de la vida de cada cultura en mil años y que cada edad también tiene una duración completamente determinada, igual para todas las culturas, es claro que el principio de "cronología" en unión con la idea de las "edades" permite prever fácilmente los acontecimientos históricos. Al comparar el estoicismo antiguo con el socialismo moderno, Spengler llega, sobre la base de la "cronología", a la conclusión de la relativamente próxima decadencia de la cultura occidental porque el socialismo, véase, es un síntoma de la decrepitud de nuestra cultura, como el estoicismo lo fue de la antigua.

En las postrimerías del siglo XIX Europa entró en la edad senil y desde entonces con rápidos pasos se acerca a la muerte. La inminente

muerte de Europa es consecuencia inevitable de la época de civilización transitada por ella. Toda cultura pasa por tres fases: el estado etnográfico ("el estado primario de caos", como se expresa Spengler), el propiamente cultural y el civilizado. El período primario, que constituye la infancia del organismo cultural, es extraordinariamente prolongado; es un período de preparación, de formación del tipo psíquico y de acumulación de fuerzas. El período propiamente cultural es la época de creación intensa; precisamente en este período se crean profundos sistemas metafísicos, nacen grandes obras de arte, se forman las sólidas bases de la organización social y política; en una palabra, este período es el de la madurez de la cultura y del florecimiento de todas sus fuerzas vitales. Tras el período cultural sigue la época de civilización, que se prolonga por lo corriente de 200 a 300 años. Este es el período de caducidad del organismo, que se acerca a la muerte.

La edad tiene una significación *orgánica* para el tipo cultural; ella impone un sello completamente definido a toda la actividad creadora del pueblo. La edad se manifiesta en todas sus obras. Y, a la inversa, por el carácter de la actividad del tipo cultural tenemos la posibilidad de hacer un juicio sobre la edad atravesada por él. Así, la "edad" y la "cronología" adquieren para Spengler un valor y significación místicos.

El dualismo del alma y el cuerpo conduce a admitir dos diferentes métodos de conocimiento, el racional y el intuitivo; con la razón somos capaces de aprehender sólo la "apariencia" de las cosas. En cambio para penetrar en la esencia de las cosas, que está detrás de los fenómenos, es necesario un don especial, "la intuición divina", que es un don del profeta pero que no es dado al mortal ordinario.

Toda cultura está penetrada por un dualismo fatal, por contradicciones insolubles. El alma es la vida, y la vida un flujo eterno, el devenir; ella está orgánicamente vinculada con el tiempo y con el concepto de destino. El destino es idéntico al sentido del tiempo experimentado por cada hombre, lo que significa la inevitabilidad de todo lo que se cumple, la predeterminación y la irreversibilidad del proceso vital. El secreto del destino se oculta en los pliegues del tiempo. Así, pues, la experiencia y el tiempo son formas de la experiencia intuitiva.

El cuerpo de la cultura —el conjunto de símbolos— es conocido por nosotros por medio de las categorías de espacio y causalidad, pues los "símbolos" son un acontecimiento coagulado, muerto. Pero debido a que los "símbolos" son el producto de la actividad creadora del alma, el tiempo engendra al espacio, el destino a la necesidad causal, el espíritu al mundo, la historia a la naturaleza (que no es otra cosa que la función de una determinada cultura, es decir, de su alma), la vida a la muerte. En virtud de esta antítesis existen dos formas de necesidad cósmica: la orgánica y la mecánica. La lógica mecánica o inorgánica, es decir, la ciencia, nace como resultado de la lucha contra la lógica orgánica. La razón que se mecaniza se rebela contra el destino inescrutable e inaprehensible con el fin de domesticarlo y someterlo.

El período orgánico de la cultura se caracteriza por reconocer la necesidad del destino y expresar la sumisión al mismo. El hombre ve en todo la voluntad de Dios. En cambio, la aspiración del

hombre a adquirir con ayuda de la ciencia por él creada el poder sobre el destino, sobre lo inescrutable, significa la rebelión de la razón contra la voluntad de la providencia. En este viraje de la religión y la metafísica a la ciencia positiva reside, en opinión de Spengler, el tránsito de la cultura a la civilización. La civilización, es decir, el conocimiento científico racional, "da muerte" a la idea de destino y de lo incognoscible, se queja Spengler. La religión y la metafísica parten del reconocimiento de lo incomprensible y exigen sometérsele incondicionalmente. El pueblo debe someterse al destino ciego y a las fuerzas que lo personifican, incluidas las sociales. El conocimiento científico rechaza lo incognoscible y lo inaccesible y con ello subordina el "destino" a la voluntad humana. La "temeridad" de la razón estriba en que ella revela la conexión interna de los fenómenos, toma su destino en sus propias manos y "derroca" las fuerzas misteriosas situadas por encima de su vida.

La cultura, como la civilización, está unida a un determinado régimen social. La civilización es el producto de la ciudad universal, la cultura en cambio está vinculada a la tierra, al campo. En una época de civilización aparece en la arena histórica un "parásito", la masa informe privada de toda tradición. El creador de la cultura es el "pueblo" que se ha unido a la tierra. Antiguamente la lucha por la concepción ideal del sentido de la vida se entablaba en el terreno de la religión y la metafísica, entre el espíritu "terreno" del campesinado, es decir, de la nobleza y el clero (¿qué le parece, lector, esta identificación del campesinado con la nobleza y el clero?), y el espíritu mundano de las ciudades antiguas. El actual habitante de la ciudad es un racionalista, un ateo y un radical; tiene una actitud adversa ante la religión y la metafísica, una disposición hostil respecto del "campesinado". Se niega a tomar el mundo y la vida como un destino otorgado por Dios. El papel decisivo en la época contemporánea lo desempeñan las "masas populares" que, según Spengler, luchan encarnizadamente contra la cultura, es decir, la nobleza, la iglesia, las dinastías y los privilegios. Así, pues, la "cultura", liberada del embrollo metafísico con el que Spengler la cubre, se presenta ante nosotros bajo la forma del "altar y el trono".

La época de civilización se caracteriza por el racionalismo, el naturalismo y el materialismo. La crítica racionalista de todas las bases de la vida y el naturalismo igualitario exigen la destrucción de las diferencias históricas entre los privilegiados y los esclavizados (¡qué espanto!), la sustitución de la organización estatal existente por un régimen social justo. En relación con todo esto surge la nueva moral plebeya del socialismo, que se plantea la tarea práctica y tiene por fin transformar las formas de la vida. La moral "trágica" de la cultura pletórica adquiere conciencia del "peso" del ser y de la inevitabilidad del destino, mientras que el socialismo estructura planes estratégicos con el fin de "eludir" el destino. La ética socialista, o plebeya, como despectivamente la llama Spengler, está penetrada de humanismo, predica la fraternidad universal, la felicidad de la mayoría y la paz entre los pueblos.

Si estas terribles cosas ocurren en la realidad —lo que no se puede negar—, es claro que estamos en vísperas del fin del mundo, que la cul-

tura perece, que Europa se descompone, atraviesa la agonía y está sufriendo ya las convulsiones que preceden a la muerte.

Así, pues, la nobleza, el clero y el rey son los portadores y creadores de la cultura. Incluso la burguesía en calidad de factor cultural no existe para Spengler. Por eso no puede sorprender que el período orgánico de la cultura termine con la gran revolución francesa. Verdad es que las fórmulas de Spengler no corresponden en absoluto a la realidad histórica, pues el racionalismo, el mecanicismo, el naturalismo y, en parte, el materialismo, son corrientes intelectuales dominantes de los siglos XVI, XVII y XVIII. ¡Pero qué le importan a Spengler los hechos! Pues los hechos, la realidad empírica son sólo un "símbolo" de la esencia metafísica que está detrás de los fenómenos. Para captar el verdadero sentido de la realidad es necesaria la "contemplación divina", capaz de aprehender la "más profunda significación" de los fenómenos dados en el mundo empírico. De modo que los "hechos", desde el punto de vista metafísico, significan a veces algo completamente distinto de lo que a nosotros, mortales ordinarios, nos parece. En estas condiciones, el naturalismo y el racionalismo en el aspecto metafísico, es decir, según su verdadera esencia, se transforman en su contrario. Desde este punto de vista, un Hegel puede, a la luz de la metafísica, transformarse, en el más brillante portavoz del naturalismo y del mecanicismo. Así ocurre en realidad con el propio Spengler. Pero es claro que en este terreno es imposible discutir en absoluto con Spengler. De su "metafísica" de la historia sólo queda rechazarla enteramente o aceptarla como artículo de fe. ¡Bienaventurados son los que creen! Pero nosotros no pertenecemos a ellos.

Spengler se planteó determinada misión, que se reduce a afirmar el principio del nacionalismo en la ciencia, el arte, la política y la técnica. Este principio debe justificar especiales pretensiones del imperialismo prusiano. Con estos fines nuestro pensador erige una muralla china entre las culturas o los tipos psíquico-culturales. No hay verdades con validez universal, objetivas; en todo se halla el sello de lo "nacional", no hay clases ni humanidad a cuyo respecto existan en individuos o pueblos aislados deberes algunos. Los deberes existen sólo con respecto a su propio tipo o pueblo. En una palabra, todo es nacional, incluso el socialismo.

El problema de la civilización coincide, según Spengler, con el problema del proletariado y el socialismo. El proletariado es una masa irritable, informe y llena de odio hacia la cultura, la religión y la metafísica. El proletariado crea una concepción del mundo socialista especial, basada en el racionalismo, el sensualismo y el materialismo. Para él adquieren excepcional importancia las tareas prácticas de transformar la sociedad. La aparición de la clase obrera en la arena histórica se distingue por el comienzo de la *decadencia de la cultura*. Hablando propiamente, en esta "filosofía" no hay nada nuevo; los reaccionarios de todos los países ven en el proletariado al bárbaro que ha llegado para destruir la cultura y aniquilar todos sus valores.

El marxismo es la ideología, reconocida por todos, del movimiento obrero internacional. Y por ello es natural que Spengler lleve a todo

lo largo de su libro una lucha abierta contra la concepción materialista de la historia. Marx, dice Spengler, es fuerte en la crítica de lo existente, pero superficial y extremadamente débil como creador. Este hecho se ve con particular claridad en la actitud de Marx ante la historia, a la que considera como un proceso evolutivo. La humanidad no tiene ninguna clase de fines. La felicidad de los hombres es una idea absurda. La ciudadanía universal, una frase lamentable. "Nosotros somos hombres de una determinada época, de una determinada nación, círculo y tipo", y esta nuestra pertenencia a un determinado tipo es la condición necesaria bajo la cual nuestra vida adquiere "sentido y profundidad". Cuanto más conscientes somos de esta limitación nacional tanto más significación y valor adquiere nuestra actividad.

El socialismo, pretende demostrar Spengler, es tan nacional como el arte, las matemáticas y la filosofía; existen tantos movimientos obreros como razas vivientes. Ellos se profesan entre sí el mismo odio que los correspondientes pueblos. En la guerra pasada contra Alemania, junto con las burguesías de la Entente actuó el seudosocialismo de los países de la misma, pero fue una guerra contra el socialismo auténtico, es decir, el socialismo prusiano. El socialismo pruso-germano tiene su enemigo no en el capitalismo alemán, que ya hace mucho tiempo se halla impregnado por el espíritu socialista, sino en el seudosocialismo de la Entente. Los jefes del socialismo alemán oficial, se queja Spengler, no comprenden la sencilla verdad de que fuera del socialismo prusiano no existe ningún otro. Pero el socialismo francés está basado en un sentido elemental de venganza social, es el socialismo del sabotaje y del putsch; el socialismo inglés no es más que una forma especial de capitalismo. Los obreros ingleses y franceses son los más brillantes representantes de su raza. A diferencia del socialismo inglés y francés, sólo el socialismo prusiano es una concepción del mundo. El prusiano es un socialista innato...

El instinto prusiano dice: el poder pertenece al Estado, el individuo está al servicio del Estado, y el rey es el primero de sus servidores. Esta concepción constituye la esencia del llamado socialismo autoritario que, por su propia naturaleza, es antirrevolucionario y antidemocrático. El socialismo autoritario había nacido en Prusia ya en el siglo XVIII, y la misión de nuestra época consiste en retornar al ideal del siglo XVIII. Pero el malvado marxismo entrevera todas las cartas. El marxismo ha transformado a una parte del pueblo alemán, constituido por campesinos y funcionarios, en el "cuarto estado" y a otra, la inmensa mayoría, en un tercer estado, después de haberlo escogido como objeto de la lucha de clases.

Los partidos marxistas desempeñaron un papel nefasto en la revolución de 1917, pues su error principal radicaba en que aspiraban a la ejecución de lo que en Alemania ya hace mucho tiempo es realidad. En efecto, ¿qué es el socialismo? —pregunta Spengler. Y responde: el socialismo es un instinto político, económico y social de los pueblos de espíritu realista. En este instinto vive la vieja voluntad fáustica de poder, la voluntad de dominio universal absoluto en los aspectos militar, económico e intelectual. Este instinto ha encontrado la expresión más

vívida en la guerra mundial y en la idea de la revolución social. La tarea planteada ante nuestra civilización se reduce a la necesidad de eslabonar por medio de la técnica fáustica en un todo único a toda la humanidad. En esto radica también el sentido interno del imperialismo actual. De tal modo, Spengler llega a identificar el socialismo con el imperialismo. Los prusianos son la encarnación del espíritu fáustico en su forma más pura y perfecta. Por tanto, los prusianos están llamados a cumplir la misión del socialismo y del imperialismo.

La idea prusiana, a diferencia de la inglesa, estriba en el principio de la "camaradería" supraindividual. Inglaterra es el país clásico del capitalismo; Prusia es el país clásico del socialismo. Los Hohenzollern son los portadores del espíritu "comunitario" y los servidores del Estado. La situación insular de Inglaterra ha facilitado el desarrollo del principio individual y hecho posible la existencia de un pueblo sin una sólida organización estatal. El principio individual es enemigo del orden y se manifiesta en la cruel explotación de los pueblos y clases más débiles.

En el prusiano, en cambio, es fuerte y viva la idea del Estado y del trabajo. Cada clase está impregnada por la profunda conciencia de su misión social y por el sentimiento de la devoción al todo. La pertenencia a uno u otro estado es condicionada no por la riqueza, como en Inglaterra, sino por el "rango", pues para el prusiano el trabajo tiene un valor moral independiente; el trabajo es para él una vocación. La ética prusiana o socialista enseña que en la vida hay que aspirar al cumplimiento del deber, y no al enriquecimiento, como lo exige la ética capitalista inglesa.

Las diferencias sociales de ambos países no tienen el mismo carácter. Las clases inferiores en Inglaterra no tienen ninguna importancia y no desempeñan ningún papel. En cambio la situación de las clases trabajadoras en Prusia está determinada por la posibilidad de alcanzar cualquier "rango". El régimen socialista, según la concepción de Spengler, tiene como base la autoridad. En este sentido Prusia es el ideal de un orden socialista. El prusiano desprecia la riqueza y se subordina a la autoridad de su jefe. La finalidad de la actividad económica del prusiano es el bien y la prosperidad del todo. Esta idea económica está enlazada del modo más íntimo al principio de la autoridad estatal. Cada miembro de la sociedad recibe, por así decirlo, su puesto económico, de la autoridad organizada del Estado. Los Hohenzollern han cumplido también el papel de colonizadores y organizadores de la sociedad y en este espíritu educaron a los alemanes.

El sistema económico inglés, en cambio, está erigido sobre los principios de la explotación y del saqueo. El marxismo es un fruto del capitalismo inglés y a él le es totalmente aplicable, pero sólo a él, pues únicamente en Inglaterra transcurre una encarnizada lucha entre el capital y el trabajo. Al mismo tiempo, no se debe olvidar que el movimiento obrero inglés no tiene nada de común con el socialismo. El socialismo inglés está penetrado enteramente por el espíritu del capitalismo, mientras que el capitalismo prusiano es, por su propia esencia, socialista. El capitalismo prusiano hace ya tiempo ha adoptado formas

socialistas en el sentido de un orden estatal peculiar y de la dirección estatal de la economía. De tal modo, Inglaterra y Prusia se contraponen como dos sistemas económicos inconciliables. En virtud de que ambos pueblos son portavoces del principio fáustico, tenderán a imponer su idea y su voluntad al resto del mundo; la lucha entre los dos pueblos se prolongará hasta que una de las partes obtenga la victoria definitiva sobre la otra. El problema que debe ser resuelto en escala universal puede formularse en las siguientes palabras: ¿debe la economía mundial convertirse en una organización mundial, es decir, subordinarse al principio prusiano, o adoptará la forma general de explotación mundial, es decir, subordinarse al principio inglés?

Junto con el principio inglés, Spengler declara que también la pseudointernacional marxista debe perecer, en cuyo lugar habrá de aparecer una internacional prusiana auténtica, que, sin embargo, es posible sólo como resultado de la victoria de la idea de una raza sobre todas las demás. Hay que recordar, dice Spengler, que en la realidad de la vida no hay lugar para la conciliación o los compromisos. Aquí es posible sólo la victoria o la muerte, la muerte de los pueblos y las culturas. A la muerte están condenados los franceses y los ingleses, porque su cultura hace mucho que está en putrefacción y las fuerzas creadoras de estos pueblos se han agotado largo tiempo ha. Son organismos decrépitos a los que ha llegado la hora del descanso. Otra cosa son los alemanes. Los alemanes son un pueblo joven y fuerte; "nuestra decadencia se halla en la nebulosa lejanía de un futuro distante". Al vivir en este siglo, al estar entrelazados y unidos a todo lo que existe por nuestra civilización fáustica, ante nosotros, los alemanes, se alzan grandiosas tareas, una masa aún no realizada de posibilidades. De lo que se evidencia que la hegemonía sobre el mundo sólo debe corresponder a los alemanes, al más joven y fuerte de los pueblos fáusticos. Los alemanes son el único pueblo llamado a realizar la idea de la civilización mundial, del dominio mundial, la idea de *"la internacional"*.

"La *verdadera internacional,* —dice Spengler— es el *imperialismo*". La misión de la internacional radica en la conquista de la civilización fáustica con la ayuda de un único principio organizativo. Europa se halla ante el peligro de convertirse en la presa de un pueblo explotador, es decir, los ingleses, que transforman a todos en esclavos. En estas condiciones Prusia está llamada a salvar al mundo. Pero Prusia podrá cumplir su misión sólo bajo la condición de liberar a los obreros alemanes de las ilusiones del marxismo y del internacionalismo marxista. En otras palabras, Prusia podrá realizar sus aspiraciones imperialistas sólo bajo la condición de que los obreros alemanes se impregnen de la ideología del imperialismo y concluyan una alianza con las "fuerzas prusianas", es decir, con la monarquía y los junkers, estos verdaderos portadores y creadores de la cultura.

Pero dado que los obreros alemanes están bastante "corrompidos" por la civilización, es necesario darles una cierta "compensación" en forma de socialismo prusiano auténtico.

Ante la penetrante mirada de Marx, dice Spengler, se alzaba con toda claridad la perspectiva de la decadencia de Europa en caso de que

triunfara el principio inglés. Por ello, con toda fuerza se lanza contra el concepto inglés de propiedad privada. Pero la formulación de Marx tiene un carácter puramente negativo: la expropiación de los expropiadores. Sin embargo, pese a esta formulación negativa, en ella se encierra un principio prusiano: el "respeto" a la propiedad y la aspiración por trasmitir el poder en ella contenida al todo social: el Estado. Este problema lleva el nombre de socialización. Mas resulta que también aquí los Hohenzollern se anticiparon a Marx, pues el gobierno prusiano, empezando con Federico Guillermo I hasta los últimos tiempos, llevó a cabo una política de socialización. ¿Pero quién "estropeó" esta gran obra de los Hohenzollern? Nuevamente los marxistas, odiados por Spengler.

La concepción marxista de la socialización, dice Spengler, es errónea de raíz, pues la socialización no significa en modo alguno la socialización o la estatización de la propiedad mediante su enajenación. La socialización no es el problema de la posesión nominal, sino que es puramente *un problema técnico de dirección.* La vieja idea prusiana de socialización estribaba también en *subordinar formalmente a la legislación* todo el conjunto de las fuerzas productivas, observando escrupulosamente el derecho de propiedad y de herencia. De tal modo, la socialización se reduce a la transformación gradual del obrero en funcionario de la economía, del empresario en "administrador responsable con amplios poderes" de la "propiedad", concebida como una especie de feudo hereditario en el sentido de los viejos tiempos, vinculados con determinada suma de derechos y deberes. Las aptitudes socialistas del funcionario prusiano son la garantía de la posibilidad de realizar la socialización. El tipo de prusiano, de funcionario, único en el mundo, ha sido educado por los Hohenzollern. El obrero alemán debe convertirse en este "funcionario", pues el "Estado del futuro es un Estado de funcionarios".

El ideal del partido conservador, dice Spengler, coincide, bajo estas condiciones, con el ideal del proletariado, pues ambos aspiran a la estatización total de la vida económica por vía legislativa. Pero esta tarea puede ser cumplida sólo por un monarca, fiel "a las tradiciones de su raza y a la concepción del mundo propia de su misión". Desempeñará el papel de tercer juez en las disputas, pues el monarca está por encima de los partidos y de las clases y se preocupa por el conjunto del Estado. En el Estado socialista llevará a cabo la selección de los "dirigentes" según sus cualidades morales. En una palabra, el monarca es el único apoyo y defensa contra el mercantilismo (léase ingleses). La república significa la venalidad del poder estatal. "El presidente, el primer ministro o el representante popular son criaturas de los partidos, y los partidos son criaturas de los que pagan".

El destino de Europa, y con ella de todo el mundo, lo decide Alemania. Se debe recordar que el prusianismo y el socialismo, dice Spengler, son cosas idénticas. El marxismo y el egoísmo de clase son los culpables de que el proletariado socialista y el partido conservador sean hasta hoy enemigos entre sí. "Su unificación significa la realización de la idea de los Hohenzollern y al mismo tiempo la liberación de la clase obrera". El proletariado debe terminar con las ilusiones del marxismo

y del seudointernacionalismo. Para la clase obrera sólo existe el socialismo prusiano, o nada de él en absoluto, amenaza Spengler a los obreros. Junto con ello se dirige una exhortación a los conservadores o junkers. Los conservadores también deben liberarse del egoísmo de clase. Deben comprender que la democracia es la forma política de nuestra época, sea cual fuere nuestra actitud hacia ella en lo esencial. Si los conservadores no quieren perecer, deben ponerse conscientemente de parte del socialismo. La democracia no debe asustar a los conservadores, pues no se trata de sus formas anglo-francesas, sino de la prusiana. Nuestra libertad consiste en la liberación de la arbitrariedad económica de un individuo aislado.

Esta filosofía imperialista termina con un ardiente llamado a la joven generación, a la cual Spengler aconseja hacerse viril, educarse para la gran tarea venidera. Nosotros, dice Spengler, necesitamos una clase de "naturalezas socialistas señoriales". *El socialismo*, declara, *significa el poder sobre el mundo, la realización de la internacional imperialista.* El camino hacia ella corre a través de la unión de los obreros alemanes con los "mejores portadores" del viejo Estado prusiano.

Así, pues, la formidable tesis fundamental sobre la inevitable decadencia de la cultura europeo-occidental se presenta ahora ante nosotros con su verdadera luz. Resulta que Europa puede ser aún salvada por Prusia, cuya decadencia "se halla en la nebulosa lejanía de un futuro distante". *La victoria del imperialismo prusiano puede impedir la ruina de la cultura occidental.*

La fundamentación teórica de la tesis sobre la decadencia de la cultura es ligera al extremo. En defensa de su postulado Spengler aduce dos argumentos: uno metafísico y el otro empírico. El argumento metafísico deriva de toda la concepción de Spengler sobre la cultura como organismo poseedor de un alma original. El alma posee posibilidades limitadas; sus fuerzas se agotan después de la realización de estas "posibilidades". El alma, luego de encarnar "su idea" en la realidad, caduca, perece. Pero esta idea no puede ser tomada en serio, por lo menos por quienes no poseen la capacidad de penetrar en la naturaleza del "alma" de la cultura. Por otra parte, ella es refutada por los hechos empíricos, que son un testimonio acerca de la relativa duración de culturas aisladas, como la china.

En lo que se refiere al segundo argumento "empírico", se basa en la analogía entre el mundo antiguo y Europa occidental. La cultura occidental recorre en el socialismo, se dice, el camino del estoicismo antiguo, es decir un período de caducidad. El método analógico en sí mismo es extremadamente frágil, pero su valor teórico es casi igual a cero cuando, sobre la base de una sola analogía entre dos fenómenos escogidos casualmente, se saca una conclusión que aspira a la significación de ley histórica. Este es el aspecto formal del problema. En esencia, en cambio, entre el estoicismo y el socialismo existe tanto de común como entre Spengler y... Marx. El estoicismo estaba penetrado de profunda religiosidad, pasividad y fatalismo. El estoicismo, a semejanza de Spengler, exigía del hombre la sumisión al destino. Mientras que el socialismo científico contemporáneo es racionalista, ateo y activo, como lo ha re-

conocido el propio Spengler, y aspira a convertir al hombre de esclavo en dueño del "destino". ¿No radica en esto la garantía de la victoria del socialismo y la salvación de la cultura? Sí, la vieja cultura, si por ella se comprende la religión y la metafísica, "perece", como "perecen" aquellas clases sociales que eran sus portadores, campeones y creadores. ¿Pero se desprende acaso de aquí que la religión y la metafísica constituyen el contenido exclusivo de toda cultura? ¡Claro está que no! Spengler afirma que toda cultura tiene por fuente la religión y que por tanto allí donde no hay religión ni metafísica no hay ciencia, no hay arte ni cultura en general.

Pero ésta es una de las numerosas sentencias de Splenger que no tienen ninguna base. Pues la cultura moderna nació y logró florecer precisamente en la lucha contra la religión y la metafísica. El contenido de la cultura cambia de época a época; la propia cultura en cambio permanece y hace nuevas y nuevas conquistas. El socialismo aspira no a la destrucción de la cultura, sino a su "conquista" y a su ulterior desarrollo, luego de infundirle un nuevo contenido. Por consiguiente, se puede hablar de la "decadencia" de un determinado contenido de la cultura, pero no de la cultura en general.

¿Qué es lo que determina el carácter de la cultura? La naturaleza del espíritu que se encuentra en su base, responde Spengler. Pero en virtud de que cada pueblo e incluso cada estamento (sin hablar ya de un hombre aislado) a su vez poseen un "espíritu", el espíritu único de la cultura se descompone en un conjunto de espíritus diferentes entre sí. De tal modo, obtenemos la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad. Dentro de los "límites" del espíritu fáustico, como hemos visto, existen el espíritu prusiano y el inglés, existen diferentes "instintos" que son opuestos entre sí y al mismo tiempo constituyen una unidad. Es evidente que la conclusión que de aquí sigue sobre un "*espíritu humano*" único (o "espíritu absoluto") se impone por sí misma. Sin embargo, Spengler se sitúa firmemente en el terreno de los tipos psíquico-culturales, absolutamente diversos y ajenos entre sí. Pero esta inconsecuencia lógica de nuestro filósofo se redime y justifica, al parecer, por la consecuencia "psicológica", por la consecuencia del nacionalista e imperialista. A fin de cuentas sólo el "espíritu" de su "propio" pueblo es la "realidad" verdadera.

También a este respecto, como, por otra parte, en toda su filosofía, en toda su concepción histórico-filosófica, Spengler sigue siendo un fiel discípulo de su maestro N. I. Danilevski. Este ideólogo del nacionalismo ruso ya en 1869 había expuesto minuciosamente una teoría de los tipos histórico-culturales, la idea de la morfología, la idea de la analogía y la teoría de las edades, en una palabra, precedió a Spengler en todos los detalles. Sin la posibilidad de detenernos más en detalle en establecer un paralelo entre los dos escritores, con todo nos permitiremos exponer brevemente las ideas principales de Danilevski para demostrar que la "América" de Spengler ya hace mucho tiempo había sido descubierta. Danilevski, como Spengler, parte de la idea de la existencia de tipos histórico-culturales aislados, que constituyen las "realidades" con las cuales tiene que ver la historia. La humanidad es un

concepto abstracto y no una realidad, y no cabe en absoluto hablar de una unidad de la humanidad como sujeto de la historia, de una teoría general del desarrollo de las sociedades políticas, de una sucesión de los principios de la cultura, de la ciencia, del arte en el curso progresivo del desarrollo de los pueblos. El esquema hegeliano del desarrollo de la humanidad, con arreglo al cual la historia de pueblos aislados es como un segmento de una línea única, escalones sucesivos del progreso humano, es fundamentalmente erróneo. No existe una cultura general, existe sólo el desarrollo de tipos histórico-culturales aislados, que representan una serie de líneas paralelas que nunca se encuentran y que en ningún lado se tocan. También Danilevski, con casi las mismas palabras que Spengler, se lanza sobre los historiadores porque para éstos "el agrupamiento más general de los fenómenos y hechos históricos consiste en distribuirlos en períodos de historia antigua, media y moderna" y que "el destino de Europa o de las tribus romano-germánicas era idéntico a los destinos de toda la humanidad". La división de la historia en antigua, media y moderna, aunque sea con el agregado de la más antigua y la más moderna, dice Danilevski, o la división en general según los peldaños de desarrollo, no agota todo su rico contenido. Las formas de la vida histórica de la humanidad, como las formas de los reinos vegetal y animal, como las formas del arte humano (el estilo de la arquitectura, las escuelas de pintura), como las formas de las lenguas (monosilábicas, aglutinantes, flexivas), como la manifestación del espíritu mismo que aspira a realizar los tipos de bien y de belleza (que son completamente independientes y no pueden ser considerados el uno como el desarrollo del otro), no sólo cambian y se perfeccionan *con la edad*, sino que varían según los tipos histórico-culturales. Por ello, hablando propiamente, sólo dentro del mismo tipo, o, como suele decirse, civilización, pueden distinguirse las formas del movimiento histórico que se designan con las palabras: historia antigua, media y moderna. Esta división es sólo lo subordinado, "lo principal debe consistir en la diferenciación de los tipos histórico-culturales, por así decirlo, de los planos independientes, originales, del desarrollo religioso, del social, del modo de vida, industrial, político, científico, artístico, en una palabra, del desarrollo histórico"(3).

La lucha de ambos ideólogos del nacionalismo está dirigida principalmente contra una humanidad única como sujeto del progreso histórico y contra el punto de vista histórico-universal que afirma la sucesión de las adquisiciones culturales y la existencia de formas, propias a todos los hombres, de régimen social, de creación artística y de pensamiento científico y filosófico.

"La filosofía alemana —dice Danilevski— al eliminar desdeñosamente todo lo que tenía un carácter casual y relativo, se trabó en lucha con lo absoluto mismo y al parecer, lo derrotó. Del mismo modo, el socialismo creía encontrar las formas generales del ser social, en su género también absolutas, capaces de hacer la felicidad de toda la humanidad sin distinciones de tiempo, de lugar o de raza. Con tal orien-

(3) *N. I. Danilevski,* "Rusia y Europa", pág. 88.

tación de los espíritus era comprensible la pasión por lo humano"[4]. Danilevski conocía el llamado socialismo francés, es decir el socialismo utópico, que consideraba todas las imperfecciones del régimen social fruto de la ignorancia, y no veía la dependencia de este régimen respecto de las condiciones económicas del desarrollo histórico. Pero el socialismo científico actual, que Spengler, aunque mal, conoce, deduce la semejanza de los diferentes pueblos a partir de iguales condiciones de la vida económica y de su desarrollo. El marxismo da al mismo tiempo una explicación científica de la posibilidad de "transmitir" los principios de la cultura por un pueblo a otro, por cuanto su conciencia social es determinada por un ser social igual o semejante. Pero la metafísica de Spengler y Danilevski, naturalmente, no puede satisfacerse con esta explicación empírica de los fenómenos históricos.

"Una civilización común a toda la humanidad —dice Danilevski— no existe y no puede existir porque sería sólo algo incompleto, imposible y absolutamente indeseable". Sólo existen civilizaciones de determinados tipos histórico-culturales, independientes entre sí, con la particularidad de que los principios de la civilización de un tipo histórico-cultural no son transmitidos a los pueblos de otro tipo. Cada tipo los elabora para sí y a partir de sí. "El progreso —dice Danilevski— no consiste en marchar siempre en una sola dirección (en tal caso pronto cesaría), sino en recorrer todo el campo que constituye la actividad histórica de la humanidad, en todas las direcciones. Por eso ninguna civilización puede enorgullecerse de haber llegado al punto supremo del desarrollo, en comparación con sus predecesoras o contemporáneas, en todos los aspectos de aquél". "A fin de que el movimiento progresivo en general no cese en la vida de la humanidad, es necesario que, yendo en una dirección hasta cierto grado de perfeccionamiento, comience desde un nuevo punto de partida y transite por otro camino, es decir, es preciso que entren en el campo de actividad otras particularidades psíquicas, otra constitución de la inteligencia, de los sentimientos y de la voluntad que sólo poseen los pueblos de un tipo histórico-cultural distinto"[5]. De tal modo, la formulación de los tipos histórico-culturales en Danilevski es casi idéntica a la definición de Spengler. Y, por consiguiente, el gran descubrimiento, que Spengler atribuye exclusivamente a su genialidad, ha sido hecho mucho antes que él. Es curioso observar a este respecto que también Danilevski, como Spengler, compara este su descubrimiento con la revolución de Copérnico en la astronomía. "Tan pronto como el falso concepto de la centralidad de la tierra fue sustituido por el sistema natural de Copérnico, es decir, cada cuerpo celeste fue situado también en el intelecto del astrónomo en el lugar debido, apareció de inmediato la posibilidad de determinar la distancia relativa de estos cuerpos respecto del Sol". Los historiadores se encuentran en la misma situación que los astrónomos. "Estos pueden determinar con toda la exactitud deseada las órbitas de los planetas a los que estudian en todos los puntos, pueden incluso determinar aproximadamente la trayectoria

(4) *Ibíd.*, págs. 120-121.
(5) *Ibíd.*, págs. 114-115.

de los cometas, que son susceptibles de ser investigadas sólo en algunas de sus partes; pero ¿qué pueden decir sobre el movimiento del sistema solar, excepto que se mueve y hacer algunas conjeturas sobre la dirección de este movimiento?" Así, pues, el sistema natural de la historia debe estribar en la diferenciación de los tipos histórico-culturales de desarrollo, como principal fundamento de su división, de los grados de desarrollo según los cuales sólo estos tipos, y no el conjunto de los fenómenos históricos, pueden subdividirse"(6).

Luego de establecer determinados rasgos del tipo histórico-cultural original, Danilevski llega a la conclusión de que Europa es una unidad histórico-cultural que abarca el mundo romano-germánico. Previendo la posible objeción de que el concepto de civilización europea es equivalente a la superación de la limitación nacional y al reconocimiento de lo humano en general, Danilevski se apresura a rechazar este argumento con el siguiente razonamiento: "Aquí, —dice— no se ha tomado en cuenta que Francia, Inglaterra, Alemania, eran sólo unidades políticas, mientras que Europa siempre fue una unidad cultural en su conjunto, y que, por consiguiente, no ha habido ni podía haber ninguna ruptura de la limitación nacional, por lo cual la civilización romano-germánica, que siempre perteneció a todas las tribus, así permaneció"(7). Lo expuesto está otra vez por entero en el espíritu de Spengler, quien une "dialécticamente" a los organismos políticos —Alemania, Inglaterra, Francia— en el concepto supremo del tipo fáustico, es decir, del tipo histórico-cultural europeo-occidental o romano-germánico.

Danilevski asemeja el curso del desarrollo de los tipos histórico-culturales a las leyes del desarrollo del organismo vegetal o animal que nace, llega luego a la madurez y, finalmente, a la caducidad, con la particularidad de que el período de desarrollo es de duración indeterminada, pero el período de floración y fructificación es relativamente breve y agota de una vez para siempre su fuerza vital. En el período etnográfico, es decir, el período inicial, preparatorio, desde el momento mismo en que la tribu histórico-cultural se separa de las que le son afines y acumula fuerzas por espacio de milenios para la futura actividad consciente, se van formando las particularidades de la constitución de la inteligencia, los sentimientos y la voluntad que hacen toda la originalidad de la tribu, le imponen el sello de un tipo especial de desarrollo humano en general y le dan la capacidad de una actividad original sin la cual la tribu sería un lugar común, un pleonasmo histórico, inútil, superfluo, vano, en la serie de las demás tribus humanas. Tras el período etnográfico sigue el período estatal, "en el cual los pueblos preparan, por así decirlo, el lugar para su actividad, construyen su Estado, defienden su independencia política sin la que, como hemos visto, la civilización no puede tener comienzo, desarrollarse ni fortalecerse". Por fin, luego del período estatal se inicia el civilizado. "Mientras el período etnográfico es una época de acumulación, de preparación de reservas para la actividad futura, el período de civiliza-

(6) *Ibíd.*, pág. 91.
(7) *Ibíd.*, pág. 120.

ción es una época de derroche, derroche útil, provechoso, que constituye la meta, el objetivo de la propia acumulación, pero derroche al fin, y por más rica que sea la reserva de fuerzas no puede, finalmente, dejar de menguar y de agotarse; tanto más que durante la agitada actividad que engendra la civilización y es engendrada por ella, se vive rápidamente. Cada peculiaridad de la orientación, que se ha formado en el curso del período etnográfico, al manifestarse en el período de civilización, debe obligatoriamente alcanzar su límite, más allá del cual no se puede ir o, por lo menos, a partir del cual el ulterior movimiento progresivo se va haciendo más lento y se limita a sólo adelantos y perfeccionamientos parciales. Entonces se produce el estancamiento de la vida, el progreso se detiene; pues el desarrollo infinito, el progreso infinito en la misma dirección (y aún más en todas las direcciones a la vez) es una imposibilidad evidente"[8]. Hemos visto que Spengler distingue los mismos tres períodos: el etnográfico, el cultural y el civilizado.

En torno al problema de la determinación de la edad del tipo histórico-cultural, de la duración de su vida, así como de la posibilidad, mediante la analogía, de la previsión histórica, Danilevski manifiesta nuevamente una asombrosa solidaridad con Spengler. "Al examinar la historia de un tipo cultural aislado —dice Danilevski—, si el ciclo de su desarrollo pertenece enteramente al pasado, podemos determinar exactamente y sin errores la edad de su desarrollo, podemos decir: aquí termina su infancia, su juventud, su edad adulta, aquí comienza su vejez, aquí su caducidad o, lo que es lo mismo, dividir su historia en más antigua, antigua, media, moderna, más moderna, etc. Podemos *hacerlo con cierta probabilidad con ayuda de la analogía, incluso para tipos culturales que aún no han terminado su carrera*"[9]. La tesis formulada en estas líneas casi literalmente se encuentra en Spengler que, sin embargo, cree que nadie se acercó siquiera a esta "gran" verdad.

El famoso *principio morfológico*, que para Spengler constituye el objeto de un especial orgullo, figura en Danilevski incluso bajo el mismo nombre y está desarrollado con toda precisión. Las ciencias del espíritu —dice Danilevski— no existen independientemente de determinadas formas. Ellas tienen "por objeto sólo la variación de las fuerzas y leyes materiales y espirituales, bajo la influencia del principio morfológico", es decir, en unión con ciertas formas. Estas ciencias no elaboran teorías generales, sino que sólo buscan leyes particulares. La fisiología, la anatomía, las ciencias fisiológicas, históricas y sociales no pueden ser ciencias teóricas, sino sólo ciencias comparadas. "Los fenómenos sociales no están sometidos a ningún género especial de fuerzas, por consiguiente no se rigen por leyes especiales algunas, excepto las leyes espirituales generales. Estas leyes actúan especialmente bajo la influencia del principio morfológico de formación de las sociedades; pero, en virtud de que estos principios son distintos para las diferentes socieda-

(8) *Ibíd.*, pág. 113.
(9) *Ibíd.*, pág. 90.

des, es posible no una sociología teórica, sino únicamente comparada y sus partes: la política, la economía política, etc."[10]. Y más adelante: "La política o la economía teóricas son tan imposibles como la fisiología o la anatomía teóricas. Estas ciencias y en general todas las ciencias, con exclusión de las tres mencionadas (es decir, la química, la física y la psicología. - *A. D.*), sólo pueden ser ciencias comparadas. Por consiguiente, en ausencia de un fundamento teórico —de un género especial de fuerzas y leyes económicas y políticas originales, no derivadas— todos los fenómenos del mundo social son fenómenos *nacionales* (el subrayado es nuestro. - *A. D.*) y sólo como tales pueden ser estudiados y analizados"[11]. Así, pues, todas las ciencias son nacionales, pero las ciencias sociales son las que más se distinguen por su carácter nacional, de modo que es absurdo hablar de una teoría general sobre la estructuración de las sociedades civiles y políticas, pues las ciencias sociales son, por su objeto mismo, nacionales.

Es preciso señalar luego que incluso la caracterización de la estructura psíquica de los tipos culturales es casi idéntica en Danilevski y en Spengler. Así, por ejemplo, Danilevski, como Spengler, contrapone el método *geométrico* de los griegos al método *analítico* del mundo romano-germánico y al *algebraico* de los hindúes, con la particularidad de que Danilevski explica esta diferencia en los métodos por las diferencias entre las peculiaridades psíquicas de los tipos respectivos. El método geométrico exige que "la figura geométrica, cuyas propiedades se investigan, se represente obligatoriamente por la imaginación con plena exactitud; la imaginación de los griegos se distinguía por la *plasticidad de las representaciones* (El subrayado es nuestro. - *A. D.*) ; la relación entre los objetos y sus conceptos no les satisfacía porque necesitaban una representación viva, plástica, de los propios objetos y cuerpos. En lo que se refiere a los hindúes (Spengler habría agregado también *a los árabes*. - *A. D.*), a estos inventores del álgebra, la propiedad distintiva de su constitución psíquica es la riqueza de la fantasía". El tipo romano-germánico se distingue por propiedades psíquicas especiales, resultado de las cuales es una peculiar y original cultura. Y si se toma su expresión más abstracta, las matemáticas, vemos aquí el dominio del análisis. "Bajo el método analítico, después de elaborar, a partir del examen de la figura, una regla que relaciona entre sí algunas propiedades esenciales de la figura, se somete esta regla a un proceso de desarrollo dialéctico, dejando totalmente de lado la representación de la propia figura. De este desarrollo dialéctico, si se efectúa correctamente, derivan, por sí mismas, las conclusiones a las que pueden dar lugar las propiedades de la figura"[12].

Así pues, entre Spengler y Danilevski existe completa identidad de opiniones en todos los problemas y ambos resultan ser igualmente inconsistentes en la defensa del principio de "lo nacional". ¿Se puede

(10) *Ibíd.*, págs. 169-170.
(11) *Ibíd.*, pág. 170.
(12) *Ibíd.*, págs. 144-145.

acaso estar de acuerdo con la idea de que existe una economía política o una filosofía eslava y romano-germánica? ¿Se puede en realidad dudar que las "civilizaciones" son transmisibles si para ello existen determinadas condiciones sociales? ¿Se puede tomar en serio acaso la opinión de Danilevski y Spengler de que el análisis, por ejemplo, es un producto exclusivo del hombre "fáustico", inaccesible al griego, o de que el álgebra es la expresión de la constitución psíquica de los hindúes y árabes, y ajena a los demás tipos psíquico-culturales? Hasta qué grado esto es incierto lo muestra el hecho, establecido por los historiadores de las matemáticas, de que los árabes tomaron sus conocimientos del álgebra en parte de los hindúes, en parte de los griegos, de que los árabes dieron en ciertos aspectos incluso un paso atrás al rechazar las denominaciones simbólicas: su álgebra, como dice un matemático, es puramente retórica. "La inteligencia geométrica" de los griegos echó los principios de la aritmética y del álgebra científicas. Más aun, investigaciones recientes han establecido que la teoría de lo infinitesimal era bien conocida del gran materialista Demócrito, su fundador, pues el "átomo" para él no es otra cosa que una "diferencial". El álgebra del matemático alejandrino Diofanto (siglo IV antes de nuestra era) prevaleció en Europa hasta mediados del siglo XVIII, de lo que se sigue que en la educación del hombre occidental formaba parte el álgebra griega y la árabe-hindú. Además, ¿no integran la educación de la actual humanidad culta los "principios euclidianos", el álgebra hindú o árabe? Las matemáticas modernas, así como toda la ciencia y filosofía contemporáneas no son más que el desarrollo del pensamiento científico y filosófico antiguo, condicionado y determinado naturalmente, por circunstancias sociales concretas. Por consiguiente, existen la evolución y la "transmisión" de los principios de la cultura. Del hecho de que el pensamiento científico y filosófico no se ha estancado en un determinado escalón del desarrollo, de que nosotros, en comparación con el mundo antiguo, hemos dado en todos los aspectos un considerable paso adelante, en una palabra, del hecho del *desarrollo* se saca la absurda conclusión del *estancamiento* e *inmutabilidad* de los principios de la cultura. A ello se llega porque los *escalones de la cultura* son transformados en *tipos del ser* independientes y originales, entre los cuales se establece una oposición metafísica y una "discontinuidad" absoluta. La "profunda" metafísica de Spengler-Danilevski lleva, inevitablemente, pues, a la negación de la evolución y el progreso humano y al fracaso de la ciencia y de todo conocimiento objetivo. Pero nuestros ideólogos del nacionalismo perciben con acierto dónde "les aprieta el zapato". Con igual encarnizamiento atacan al darvinismo y al socialismo (hasta en este aspecto hay plena semejanza entre ellos), dándose cuenta de que la idea de evolución y de objetividad científica constituye un grave peligro para sus ideologías. Spengler advierte plenamente que el único enemigo serio del nacionalismo y de la teoría de los tipos culturales cerrados es el marxismo y el internacionalismo marxista, que aspiran a establecer la "fraternidad universal" o la unidad de la humanidad sobre la base de la reconstrucción socialista del mundo. En lucha con-

tra el marxismo Spengler formuló su filosofía de la historia y la idea de una "monarquía socialista" —es decir, la idea del socialismo prusiano auténtico, y del imperialismo— con la esperanza de que los obreros alemanes se dejaran arrastrar al camino del chovinismo. No cabe duda de que Spengler sufrirá una cruel decepción.

2. LA ULTIMA PALABRA DEL REVISIONISMO[13]

I

El revisionismo se presentó en la arena histórica con la pretensión de "depurar" el marxismo de sus elementos supuestamente "no científicos", entre los cuales, en primer lugar, fueron incluidos el materialismo y la dialéctica. E. Bernstein, padre del revisionismo, nunca se distinguió por un particular conocimiento en el dominio de la filosofía y por ello el marxismo, como concepción integral del mundo, siguió siendo siempre para él como el chino. Por ello es completamente natural que cuando, ante la presión de los elementos pequeñoburgueses adheridos al partido socialdemócrata, se inició la revisión del marxismo, al frente de este movimiento se situara nadie más que E. Bernstein. En parte, el revisionismo filosófico criticaba principalmente en el marxismo el método dialéctico y la concepción materialista del mundo. Se consideró a la dialéctica un elemento completamente ajeno al marxismo, incompatible en absoluto con el conocimiento científico. Guiado por un seguro instinto burgués, el revisionismo procuró sustituir la *dialéctica revolucionaria* por un *evolucionismo* vulgar que, a diferencia de la primera, niega la posibilidad de la revolución y afirma el dominio de la gradualidad.

A la par que contra la dialéctica, el revisionismo hacía fuego graneado contra el materialismo. Con el materialismo, es decir, con la única concepción científica del mundo está ligado, naturalmente, el ateísmo.

Luego de rechazar el materialismo, el revisionismo viró bruscamente hacia el idealismo kantiano. Un buen día los revisionistas se convirtieron en hombres "terriblemente morales" y comenzaron a predicar el primado de la ética sobre la ciencia y de la teología sobre la causalidad. Esta retirada en todo el frente respecto de la concepción científica del mundo de Marx se efectuó supuestamente en nombre de la ciencia, pero en los hechos, en nombre de los prejuicios de los compañeros de viaje pequeñoburgueses de la socialdemocracia.

En su época los revisionistas recibieron una digna réplica por parte de los marxistas ortodoxos. En el curso de un período bastante prolon-

(13) El presente artículo es un informe que el autor rindió el 28 de noviembre de 1924 en una sesión de la "Asociación de materialistas militantes".

gado el ala revolucionaria de izquierda se opuso a la corriente revisionista. Sin embargo, el revisionismo se fortaleció cada vez más hasta que desplazó por fin de los partidos socialdemócratas a todos los elementos revolucionarios. En la actualidad, la socialdemocracia está casi enteramente coloreada con el mismo tinte revisionista. El 70º aniversario de Kautsky, que en cierta época estuvo al frente del ala ortodoxa de la socialdemocracia internacional, es a este respecto un balance histórico final. Este aniversario se señala por una liquidación radical del marxismo encabezada por el mismo Kautsky. Tal es la ironía de la historia.

Si la socialdemocracia alemana dejaba de existir como partido proletario revolucionario, es lógico que también en el dominio ideológico se viera obligada a abjurar por completo del marxismo. Se puede decir: esto ya ocurrió hace tiempo. Este hecho, claro está, en esencia es cierto. Pero en primer lugar, la fraseología marxista se conservó bastante tiempo. Sin esta fraseología también hoy a los socialdemócratas les es bastante "difícil". En segundo lugar, a nuestro parecer hasta el día de hoy se ha prestado poca atención a los procesos ideológicos concretos relacionados con el "rearme" de la socialdemocracia. ¿Hacia dónde "se desarrolla" la ideología de los líderes socialdemócratas? He aquí una cuestión que no puede dejar de interesar a todo marxista.

Estamos seguros de que muchas personas se sorprenderán al saber que los ideólogos de la socialdemocracia, luego de desembarazarse de la "carga" marxista, están ocupados en nada más ni en nada menos que en crear una nueva *religión socialista*. En tanto que el revisionismo comenzó su carrera eliminando del marxismo sus elementos supuestamente no científicos, la termina, como era dado esperar y como hace mucho lo previeron los marxistas ortodoxos, con la declaración de quiebra de la ciencia, es decir, con la negación, de principio, de la ciencia en nombre de la fe, en nombre de la religión.

A semejanza de los rusos Bulgakov, Struve y Berdiáiev, los ideólogos de la socialdemocracia perdieron la confianza en la ciencia y encuentran su única salvación no ya en la ética, sino simplemente en la religión. Por todos los medios manifiestan hoy desprecio ante su limitada revolución y aducen "pruebas" en favor de que la guerra y la revolución han persuadido palpablemente a todo el mundo sobre la inconsistencia del marxismo. El marxismo, según sus palabras, ha quebrado y por ello hay que someterlo a nueva revisión en el espíritu de la concepción ética y religiosa del mundo.

Para no pecar de ligeros, nos permitimos aducir algunas citas tomadas de artículos pertenecientes a tres diferentes autores socialdemócratas.

Un tal Arthur Bonus en el artículo "Religión y revolución" publicado en "Sozialistische Monatshefte" en 1919, pretende demostrar que Marx, con su actitud negativa ante la religión, se adhiere a las concepciones de los ilustrados burgueses del siglo XVIII. Este varón temeroso de Dios opone, con toda seriedad, la doctrina de Cristo a las ideas de Marx sobre la revolución. Mientras que Marx sostiene el punto de vista revolucionario y llama al proletariado a derrocar el dominio de la burguesía, "Jesús, nuestro Dios" jamás llamó a la rebelión y no veía

la necesidad de un golpe de Estado. A la violencia revolucionaria Jesús oponía la fuerza de la palabra y del espíritu. "Del mismo modo, el porvenir del movimiento obrero, —dice nuestro recién aparecido apóstol— reside en confiar en la fuerza del espíritu y en preparar el triunfo del espíritu que vencerá sin el empleo de la fuerza"[14].

Otro apóstol de la nueva religión llamado Hans Ehrenberg trata de demostrar que todo el mal proviene de la ciencia burguesa, de la concepción natural del mundo y del espíritu de crítica. Felizmente, aún no toda la clase obrera está infectada con este veneno. "Sólo una pequeña parte de los obreros ha sido contagiada por la sabia arrogancia de la burguesía académica, escribe Ehrenberg, y ha perdido sus sentimientos religiosos bajo la influencia de la crítica bíblica, de las concepciones científico-naturales del mundo".

Hasta hoy el obrero, ha sido indiferente ante la religión en virtud de la hostilidad de la iglesia hacia el socialismo. "La religión cristiana hasta el presente ha usado la vestidura del campesino y del burgués; la del obrero ha sido y sigue siendo desconocida para la iglesia", continúa augurando el autor. Hoy ha llegado el tiempo de que el obrero imponga su sello al cristianismo, es decir, haga de él su propia religión. Naturalmente, los apóstoles de la nueva "religión socialista" se preocupan ya en la invención de las correspondientes formas de servicio divino.

"La causa de que en el oficio divino no haya religión, —dice uno de los santos padres de la religión socialista— reside antes que nada en que la *nueva devoción* no ha encontrado aún el medio de expresar sus sentimientos".

Un tal Perthel, en el artículo "Frömmigkeit und Sozialismus"[15], profundiza el problema y resume así las tareas del socialismo: "Nos hallamos en vísperas de una nueva época que también en este dominio dará origen a una nueva realidad. Será tarea del socialismo liberar la devoción de la excesiva fijación en su propio «yo»; la tarea de la devoción consistirá en alimentar el socialismo con las fuerzas últimas, eternas".

¡Estas son, pues, las tareas del socialismo! ¿Hay acaso obreros que presten oídos seriamente a estos desvaríos? ¿Acaso no es evidente que en lugar de pan les dan piedras y que los entretienen con sonajeros infantiles?

Los autores mencionados pretenden demostrar al unísono que la revolución ha puesto de manifiesto, dicen, la inconsistencia del marxismo o del por ellos llamado "socialismo económico". Estos señores ven el principal mal del marxismo en su orientación atea, que deriva de la concepción materialista del mundo, de Marx. Es necesario por ello rechazar enérgicamente el materialismo y el ateísmo, y situarse en el terreno del socialismo religioso. La revolución es antirreligiosa y está unida a la violencia. Además, es preciso recordar firmemente que las llamadas revoluciones materiales no cambian en nada la vida de los

(14) "Sozialistische Monatshefte", 1919, S. 720.
(15) *Ibíd.*, 1920, S. 669.

pueblos. Sólo las experiencias religiosas determinan el curso de la historia. El espíritu triunfa sin la violencia. "La socialización del espíritu y la conciencia" debe por ello preceder a la socialización de los medios de producción...

El perfecto absurdo tiene su lógica interna. Si la religión determina la historia humana, si la religión es la fuente de todos los cambios en la vida de los pueblos, es totalmente consecuente y lógico reclamar ante todo la "socialización del espíritu y la conciencia". ¿Pero es que acaso los obreros alemanes observan una actitud seria hacia esta charlatanería?

Lamentablemente, una parte de obreros atrasados, penetrada por prejuicios religiosos, sostiene, por lo visto, la rama de la que quieren colgarlos.

Los artículos de Bonus, Ehrenberg, Perthel, Allwohn y otros en las páginas del "Sozialistische Monatshefte" predicando la nueva religión no son hechos casuales y aislados, como puede parecer a primera vista. No, el delirio religioso ha abarcado los más amplios círculos de la socialdemocracia. De otro modo ¿cómo se explica que en la recopilación programática publicada la víspera del Congreso de Herlitz del Partido, que liquidó el viejo programa de Erfurt, se desarrollaran las mismas ideas que en el "Sozialistische Monatshefte"?

He aquí lo que escribe sobre el problema de la religión Gustav Radbruch: "Un oído sutil no puede dejar de percibir que en la clase obrera se está desarrollando una nueva concepción del mundo, una nueva religiosidad. Y precisamente el grito de indignación contra la iglesia y sus sacerdotes, que tan a menudo resuena en la lucha por la escuela laica, percibe con nitidez una aspiración, dolorosamente decepcionada, hacia la religión. Y no sólo una aspiración; nítidamente se dibujan los contornos de una religiosidad laica y devota, terrenal y gozosa. Y sobre la base de la concepción materialista de la historia, debemos esperar que el proletariado, que se lanza al futuro, creará una nueva «superestructura» cultural y religiosa. La religión es un asunto privado: esto quizá es cierto en el sentido de que la religión es un asunto del hombre aislado y no de la comunidad, de toda la clase obrera. En este sentido, declarar que la religión es asunto privado estaría en la más flagrante contradicción con la socialización de la economía, y también del espíritu, lo que constituye la esencia del socialismo"(16).

La cita aducida es notable en todos los aspectos. El sabio jurista Radbruch se distingue por poseer un "oído" excepcionalmente agudo. Le basta aplicar el oído al suelo para percibir el crecimiento de una nueva conciencia religiosa, el surgir de una nueva religiosidad. Por otra parte, la indignación de los obreros contra la iglesia y el clero es interpretada por él con el sexto sentido que le es propio, como nostalgia de los obreros por la religión. Es lo mismo que si dijéramos que la indignación de los obreros contra la guerra no significa otra cosa que su ansia de guerra. Más adelante se dice que Radbruch, junto con Allwohn, Ehrenberg y demás amigos de "Sozialistische Monatshefte" ya avizora-

(16) "Das Programm der Sozialdemokratie", 1920, S. 31.

ha —Radbruch posee no sólo un oído fino, sino también una vista envidiable— los contornos principales de la nueva religión obrera sobre los cuales, en verdad, no estima necesario informar al lector.

Lo más cómico de todo es, sin embargo, la afirmación de Radbruch de que precisamente la concepción materialista de la historia exige que el proletariado cree una "superestructura" religiosa. Ustedes ven cómo se puede desnaturalizar cualquier doctrina. Partiendo de su "profundo" conocimiento del marxismo, Radbruch exige después que la religión se convierta en la causa de toda la clase obrera y que se proceda a la *socialización del espíritu*. Es de lamentar que la socialdemocracia, que había "logrado" en su época la institución de una comisión para la socialización de la economía, no convocara simultáneamente a un concilio eclesiástico obrero para la socialización de la religión; la actividad de este concilio habría sido tan fructífera como la del organismo encargado de la socialización de la economía...

En otro lugar de su notable artículo, Gustav Radbruch escribe: "La iglesia ha demostrado también —la católica en mayor medida que la evangélica— su capacidad para adaptarse a los nuevos cambios en la economía y en la concepción del mundo, así como para asimilar sus elementos. Por ello, debe una vez más hacerse el intento de conquistar el viejo edificio para nuevos propósitos, antes que resolverse a erigir una nueva construcción sobre las ruinas de la vieja iglesia"[17].

Como corresponde a un buen miembro del partido socialdemócrata, Radbruch no llama a ninguna acción radical en el dominio de la creación de una nueva religión. También aquí se sitúa lejos de la idea de sacudir los fundamentos de lo que ya existe. Por ello, en opinión de Radbruch, no se deben erigir nuevas iglesias socialdemócratas antes que se hayan utilizado todos los medios para *reformar* las iglesias católica y protestante. La socialización del catolicismo y del protestantismo es, pues, una de las fundamentales tareas de la clase obrera. La proposición que Radbruch hace al Congreso del Partido sobre los problemas de la religión se reduce en esta parte a lo siguiente: "Hacer posible el desarrollo de la concepción del mundo proletaria y de la religiosidad proletaria tanto dentro como fuera de las comunidades religiosas existentes".

Otro autor, en el artículo "El Estado y la Iglesia", comprueba ante todo que nosotros hemos superado la "Fuerza y materia" de Büchner. El autor, J. Mecrfeld, lo que quiere decir es que han renegado del materialismo, y por tanto, del marxismo, y no que lo hayan en absoluto superado mediante la crítica científica. Ludwig Büchner es, en los labios de nuestros hombres de Dios, un espantajo y un coco para los viejos santurrones.

Al hablar de Büchner, estos señores tienen en vista el materialismo en general y la teoría de Marx en particular. Naturalmente, el materialismo dialéctico, del que nuestros socialcatólicos no tienen la menor idea, está muy lejos del materialismo de Büchner. Pero hay que decir sin rodeos que Büchner es un gigante al lado de los enanos socialde-

(17) *Ibid.*, 1920, S. 82.

mócratas contemporáneos. La ventaja de éstos frente a los materialistas radica en que "comprenden mejor las necesidades metafísicas", según se expresa el gran autor. Es natural que luego de estas explicaciones se halle pronto el terreno para "la conciliación del socialismo con el cristianismo", lo que no puede ser logrado en el terreno del materialismo. "Tenemos en el partido, —dice más adelante— creyentes en los dogmas de los sacerdotes católicos que, al mismo tiempo, son buenos marxistas"[18].

En lo que concierne a los obreros, éstos desean profundizar, tienen sed de conocimientos, en sus espíritus perturbados por la guerra con más fuerza que en el pasado se plantea el problema de Dios y el mundo, se alza a primer plano el problema de cómo el sentimiento religioso puede adquirir valor a través del organismo del Estado.

Más adelante, el autor, tan competente en este problema, informa que un gran número de nuestros camaradas de Partido participa activamente en la vida de las confesiones religiosas y no desea renunciar a las formas exteriores de esta vida ni a sus actitudes interiores ante la religión y la iglesia.

Si la situación es tal que en el partido socialdemócrata existen muchos creyentes en los dogmas de los sacerdotes de la iglesia católica, creyentes que al mismo tiempo son buenos marxistas, y que un inmenso número de miembros del partido toma parte activa en la vida de la iglesia, es humanamente comprensible la aspiración de los ideólogos socialdemócratas a unir el "socialismo científico" con la "fe en los dogmas". Sin embargo, la socialdemocracia nunca había llegado antes hasta tal degradación del pensamiento teórico. Habría que reírse de todo esto si la socialdemocracia no tuviera influencia sobre los obreros. Lamentablemente la autoridad de la socialdemocracia entre los obreros es aún demasiado grande. Por ello, la lucha en el frente ideológico por el marxismo auténtico contra todas sus tergiversaciones y, en particular, contra su sustitución por la teología, es la tarea más urgente del día.

II

El movimiento religioso, que existe entre los socialdemócratas y que hemos caracterizado, ha promovido su teórico en la persona de Max Adler, quien da una fundamentación místico-filosófica a este movimiento religioso práctico. Max Adler fue siempre un kantiano tanto en las cuestiones de la teoría del conocimiento como en los problemas de la ética. Y esto era naturalmente por completo suficiente para que personas sagaces, tales como el teólogo católico Steinbüchel, de quien se tratará más adelante, vieran con esperanzas en Adler a un "hombre de porvenir". Ya en 1921 Steinbüchel predecía que el socialismo ético establecería el puente entre el marxismo y la religión.

El revisionismo es una tergiversación teórica del marxismo por la ideología burguesa. El "radical" Max Adler desde hace mucho tiempo se ha esforzado por introducir la ideología burguesa en la concepción

(18) *Ibíd.*, 1920, S. 85.

marxista del mundo. Y en virtud de que el kantismo es la teoría más difundida entre los actuales ideólogos de la burguesía, es natural que la influencia ideológica de la burguesía sobre el proletariado se exprese en los intentos de conjugar el idealismo kantiano con el marxismo.

Cabe pensar que Marx nunca soñó que el concepto científico, introducido por él y extraordinariamente profundo, de *hombre social*, sería la fuente de una nueva religión. Sin embargo, Max Adler creó todo un sistema filosófico-religioso, situando en su base el concepto de hombre social, transformado por nuestro filósofo en un ser místico, en un Dios "crítico" trascendental.

El nuevo dios de Adler no nació de una virgen inmaculada: salió de la cabeza del filósofo Max Adler, quien lo creó mediante la "combinación" de Kant con Marx. ¡Véase que milagros se hacen en nuestro tiempo! Luego de transformar al hombre social en un monstruo místico, nuestro filósofo le coloca debajo el cimiento kantiano, una fundamentación filosófico-religiosa y obtiene así la nueva religión socialista. En realidad, todo sujeto individual es un sujeto total, es un hombre socializado. Esto significa que en cada individuo se halla encerrada la sociedad. Naturalmente, casi todo el contenido de la conciencia individual —todas las representaciones, conceptos e ideas— constituye el contenido social. Esto es cierto y lo enseñó Marx. Pero después comienza un increíble embrollo místico que sólo Dios está llamado a resolver. Combinando el concepto marxista del sujeto social con la gnoseología kantiana, Adler llega a establecer las funciones apriorísticas del hombre social y a transferir todo el contenido empírico y real del "socialismo" a la conciencia de este sujeto social. El "hombre social" o, mejor dicho, no el hombre vivo, concreto, sino la *conciencia social*, es el portador del socialismo del espíritu y el demiurgo de la realidad. Nos llevaría demasiado lejos si nos propusiéramos el hacer una crítica seria de esta construcción mística. Pero, hablando en conciencia, es éste un asunto aburrido, ¡muy aburrido!

Así pues, Adler proclama al "socialismo" una categoría gnoseológica formal del hombre social. La conciencia trascendental de Kant, resulta, según la teoría de Adler, ser idéntica al concepto marxista de hombre social, pues así como la conciencia trascendental es una conciencia supraindividual, así también el "hombre social" significa la superación del individualismo y la afirmación del "socialismo". En este sentido Kant, se dice, era el más grande socialista porque llegó hasta las profundidades mismas: hasta el socialismo de la conciencia, del espíritu. A Adler no le importa que la conciencia trascendental de Kant sea, a diferencia del "hombre social" de Marx, una categoría puramente formal, suprahistórica y supraempírica y, por su esencia misma intrínsecamente contraria a él.

La conciencia supraindividual de Kant, situada por encima de la realidad a la que dicta sus leyes, posee una serie de funciones apriorísticas, es decir, que no dependen de la experiencia. Estas funciones apriorísticas Max Adler, naturalmente, las asigna al "hombre social", que no es (según Adler) otra cosa que el sujeto trascendental de Kant. De pleno acuerdo con Kant, Adler reconoce la existencia de tres secciones de la

conciencia o de tres funciones fundamentales suyas: la función cognoscitiva, la volitiva (la moral) y la función de la fe. Así, pues, la función de la fe o conciencia religiosa, es inherente a la naturaleza del hombre. La fe constituye la forma necesaria, y obligatoria para todos, de la conciencia del hombre social, sin la que es inconcebible la conciencia en general.

Max Adler nunca fue un marxista ortodoxo, pero de todos modos nunca había llegado antes a conclusiones tan reaccionarias, aunque la posibilidad de estas conclusiones deriva de sus concepciones idealistas generales. Hay que decir sin rodeos que la religión de Adler es mucho más reaccionaria que las religiones positivas a las que se adhiere aún la sencilla e ingenua fe del pueblo. Pues, desde el punto de vista de Adler, la fe es, como ya se ha dicho, inherente a la naturaleza humana. Por otra parte, la fe, según Adler, es una categoría sintética que incluye tanto las funciones cognoscitivas como las "éticas". Es la función decisiva y, por ello, se encuentra en la base tanto del conocimiento teórico como de la acción práctica.

Después de situarse en este punto de vista místico, Max Adler declara más adelante que nosotros somos portadores de ideas trascendentales que preceden a toda realidad, o, como dice de otra manera, nosotros somos seres puramente espirituales. La religión constituye una *revelación de nuestro espíritu*, es decir, el espíritu del ser social.

El conocimiento científico no resiste la crítica porque —cree Adler— opera exclusivamente con las categorías de causalidad y de necesidad, mientras que nada es susceptible de explicación sin la *categoría de finalidad*. La teoría de la evolución de la naturaleza, el darvinismo y el marxismo deben ser revisados y nuevamente valorados desde el punto de vista de la *finalidad inmanente* propia del mundo. El progreso histórico, que significa en opinión de Adler ante todo el progreso de la razón —pues Adler, de acuerdo con todos los idealistas, en particular con Kant y Hegel, coloca a la razón en la base del mundo— es tan inconcebible sin la idea de *fin último*, es decir, sin Dios, como la evolución de la naturaleza en general. La vida del hombre no tiene ningún sentido si no existe Dios, declara Adler. La garantía de que el progreso histórico no se detiene, de que se prolongará hasta el infinito o de que llevará al triunfo del socialismo, está en Dios y no en las condiciones materiales objetivas de la realidad. Pero si Dios es la garantía del progreso humano y del triunfo del fin último, si nosotros, gracias a las visiones del profeta Adler, sabemos que Dios se ha propuesto como fin la realización del socialismo, no hay razón para luchar ni para inquietarse. Al proletariado sólo le resta tener fe, y la fe, como se sabe, mueve montañas...

Al finalizar este capítulo consideramos necesario citar aunque sea uno o dos pasajes del libro de Adler para demostrar la excepcional altura de su entusiasmo místico-religioso... o más exactamente, de toda la profundidad de su caída. "El mundo de la conciencia religiosa —escribe— no puede ser comprendido por medio de la contemplación inmediata. Podemos representárnoslo sensiblemente sólo mediante símbolos. Por ello, cuando hablamos de la vida eterna, de un ser supremo,

omnisapiente, omnipotente, bondadoso y justo, se trata sólo de imágenes mediante las cuales nos explicamos el sentido de lo que aspira a expresarse en la conciencia religiosa".

Y más adelante: "El verdadero sentido del progreso no consiste en absoluto en lo que hasta hoy veía el naturalismo (léase: a propósito, *materialismo*. - *A. D.*) en el origen de la vida humana a partir del animal, sino en la aspiración del hombre a la divinidad"[19].

Quedando en la agradable espera de la reencarnación de Adler-hombre en un ángel incorpóreo, nos permitiremos entre tanto utilizar el tiempo para conversar con otras criaturas divinas, en primer lugar con el católico Steinbüchel y el socialdemócrata A. Kranold. Tendremos que recurrir a Adler un poco más adelante en torno a otros aspectos.

III

La iglesia católica, como se sabe, se distingue por la sabiduría, la practicidad y, particularmente, la capacidad de adaptación. Con el fuego y la espada ha combatido el empuje de las nuevas ideas; no se ha detenido ante la destrucción física de los "herejes", pero sólo hasta un cierto tiempo, pues ha sabido retroceder oportunamente cuando se persuadió que era inevitable la victoria de nuevas verdades, de nuevas ideas o de una nueva clase social. Bajo todas las revoluciones sociales e ideológicas ha permanecido, no obstante, fiel a sí misma, cuidándose sólo de los intereses de la iglesia de las clases dominantes. Sería extraño que la iglesia católica, con su excepcional perspicacia, no intentara intervenir en la encarnizada lucha de clases contemporánea y arrojar en el platillo de la balanza el peso de su "autoridad". Siendo la ideología de las clases feudales, la iglesia católica supo acomodarse bajo el nuevo amo después de la victoria de la burguesía sobre la vieja sociedad feudal. Con la fe y con la verdad ha servido y sirve a la burguesía. Actualmente, cuando la clase obrera se prepara a derrocar el yugo de la burguesía, por lo menos en los países más avanzados, los representantes más sagaces del catolicismo comienzan a "adaptar" el catolicismo al socialismo. Con celo, y no sin éxito, estudian las obras de Marx, Engels y Lenin, así como de otros autores marxistas, y encuentran en ellos ideas sensatas e incluso verdades indiscutibles enteramente aceptables para todo cristiano auténtico. Estudian "seriamente" los problemas de la lucha de clases, la dictadura del proletariado, la revolución social, etc. El marxismo, elaborado del modo correspondiente por los teólogos católicos, es acogido con simpatía por parte de los llamados marxistas-socialdemócratas, que se han pasado definitivamente, por lo menos en Alemania y Austria, al lado, si no del catolicismo, del idealismo. Pero el camino que va del idealismo, aunque sea en el sentido kantiano, al clericalismo, como nos hemos persuadido, no es muy largo. La falsificación del marxismo, pues, viene desde ambos lados y es difícil decidir, a este

(19) *Max Adler*, "Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik", 1924, S. 471.

respecto, quien ha aventajado a quien: los teólogos católicos llamados "marxistas", o los "marxistas" teólogos. Lo que ante todo une a los teólogos e idealistas es la actitud negativa ante el materialismo.

La indicada tendencia por parte de los socialdemócratas se expresa con particular claridad en el artículo de Albert Kranold insertado en una recopilación colectiva consagrada a K. Kautsky[20].

El autor critica en ese artículo el libro del teólogo católico Theodor Steinbüchel "Der Sozialismus als sittliche Idee" (1921). Señala ante todo que el socialismo ha hecho grandes avances entre los representantes de la iglesia católica, que el libro de Steinbüchel ha sido publicado con licencia del clero católico superior que, por lo visto, comprende toda la profundidad de la idea socialista de la autonomía del individuo, de la dignidad humana y de la justicia social. Kranold señala acertadamente la circunstancia de que gracias a los acontecimientos de la última década en Alemania se ha producido un acercamiento entre el catolicismo y el socialismo. Basta recordar la acción conjunta en los gobiernos de coalición entre los partidos del centro y la socialdemocracia. Naturalmente, la práctica socialdemócrata de los últimos años necesita un fundamento teórico. El oportunismo práctico está vinculado del modo más íntimo con el revisionismo teórico. La política de coalición, el acercamiento entre el catolicismo y el socialismo en el terreno político debe tener como consecuencia lógica el acercamiento en el dominio teórico. ¿Por qué fue posible la acción conjunta de la socialdemocracia y los partidos del centro? A esta pregunta Kranold responde del modo siguiente: la acción conjunta fue posible porque la doctrina (sobre el Estado y la sociedad) de los Padres de la Iglesia y de los grandes escolásticos de la Edad Media tiene muchos puntos de contacto con la teoría socialista sobre el Estado y la sociedad y porque la concepción económica del catolicismo en la época clásica del Medioevo, tenía un carácter anticapitalista muy claramente expresado. Además, la iglesia católica se ha distinguido siempre por una sensibilidad especial de la realidad, por la comprensión del espíritu de la época. El carácter universal de la iglesia católica se explica por el hecho de que ella es capaz de elevarse por encima de las limitaciones nacionales y de las contradicciones de clase. La iglesia católica, a partir, por lo menos, de fines de la Edad Media, según afirma Kranold, no "se identificaba enteramente" (¡qué cuidadosamente dicho!) con ninguna clase como, por el contrario, lo hacía la iglesia protestante.

La necesidad de acercar la socialdemocracia al catolicismo obliga a Kranold a idealizar la iglesia católica aunque en desmedro del protestantismo. El protestantismo, razona más adelante nuestro autor, está espiritualmente unido al capitalismo. Así como el capitalismo constituye una forma individualista de la economía, el protestantismo es la forma clásica del individualismo religioso. Es cierto que en las últimas décadas también en la iglesia protestante se han comenzado a mani-

(20) Ver "Der lebendige Marxismus, Festgabe zum 70. Geburtstage von Karl Kautsky", Jena, 1924.

festar visiblemente tendencias socialistas o anticapitalistas, pero, en general, sigue siendo hostil al socialismo, permaneciendo en una posición capitalista. Otra cosa es el catolicismo, ante el cual nuestro autor se ha inflamado de ardiente amor, como consecuencia de la larga relación entre el centro y la socialdemocracia. Claro está, también el catolicismo, dice Kranold, es la expresión ideal de una determinada forma de economía. En la Edad Media, en la época del régimen feudal y corporativo, la iglesia católica representaba los intereses de un determinado grupo social, por ejemplo de la caballería. Prácticamente amplios círculos de la iglesia católica en nuestro tiempo también están ligados con el capitalismo, subraya el propio Kranold. Pero, sin embargo, entre el socialismo y el catolicismo existe una relación interna y un parentesco. En esencia la iglesia católica tenía un espíritu anticapitalista. El parentesco entre el catolicismo y el socialismo se explica por la semejanza entre el socialismo y el feudalismo como sistemas de economía. La ideología católica está penetrada por el espíritu de solidaridad, pues refleja idealmente el sistema feudal de economía, bajo el cual el individuo se diluye en el grupo feudal. Al ser destruida la economía feudal el catolicismo se vio privado de su base social. Tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones e impregnarse en parte del espíritu capitalista e individualista. Pero sólo en parte. Privado de la base social, a partir de la cual se desarrolló, pero conservando su "virginidad" en la lucha contra el protestantismo, el catolicismo, según afirma el socialista Kranold, ocupaba una posición especial: *por encima de las clases* y *de lo nacional*. La iglesia católica prestaba los mismos solícitos cuidados a todos los grupos y clases sociales, sin atarse sólidamente a nadie; se eliminó voluntariamente de las cosas mundanas sin tomar parte en la lucha social que hervía en su torno. Pero, por otro lado, se manifestó sorprendentemente capaz para captar las nuevas ideas y adaptarse a las nuevas condiciones políticas y sociales. De tal modo, la iglesia católica conservó toda su inocencia y pureza, sin haberse manchado, a lo largo de su historia multisecular, en absolutamente nada vituperable.

Y así nuestra hermosa y casta virgen permaneció "treinta y tres años", es decir, muchos siglos sin moverse de su sitio en espera del verdadero novio: el socialismo contemporáneo. La iglesia católica llevó, en el curso de largos siglos colmados de encarnizadas batallas de clase, de revoluciones sociales y de crisis ideológicas, una especie de vida supraterrenal y suprahistórica, contemplando, sin pasión, el bullicio y alboroto mundanos. Mientras tanto, de las entrañas del no ser nació, se desarrolló y maduró la clase obrera, ante la cual nuestra impoluta doncella se encendió de amor ardiente. Un hermoso día, la iglesia católica debió comprender y tomar conciencia de la afinidad de su doctrina con la de los grandes pensadores del socialismo, dice Kranold. Usted, lector, puede ver que Kranold, como kantiano y socialdemócrata, cumple bastante bien su misión. Una y otra vez afirma a sus lectores que la contradicción entre el catolicismo y el socialismo no es tan grande como se piensa. En todo caso, no debe ser grande, según se expresa nuestro magnífico autor.

Plejánov dijo alguna vez que el marxismo puede combinarse con

lo que se quiera, hasta con el espiritismo; el problema sólo está en cómo se puede hacerlo.

La unión del marxismo con el catolicismo, con la doctrina de los Padres de la Iglesia es, claro está, lógicamente imposible; pero esta "unión" está dictada por la necesidad de la "unión" del centro con la socialdemocracia. Naturalmente, un ecléctico como Kranold es el encargado de realizar esta "unión" en el dominio de la teoría.

Por ser un furibundo enemigo del materialismo y ardiente partidario del idealismo, Kranold siente su afinidad con la concepción católica del mundo. Lo malo está en que él pretende hacer pasar su idealismo por marxismo, al que él, como sus correligionarios, tergiversa por todos los medios para hacerlo aceptable... a los católicos, protestantes, mahometanos, etc. Hemos visto cuántas mentiras históricas sobre el papel del catolicismo en lo pasado y en lo presente acumuló Kranold. Todo con el fin de hacer aceptable el catolicismo en los círculos de la socialdemocracia. Pero ante Kranold se alza una segunda tarea: la adulteración del marxismo con el fin de adaptarlo a las exigencias de los católicos. Es evidente que el primer obstáculo que encontramos en este calvario del pobre Kranold es la actitud negativa del marxismo respecto a la religión. Pero esta circunstancia no inmuta un ápice a nuestro sapiente autor. Él ha pasado la escuela kantiana y por ello el método crítico y la filosofía lo ayudarán a encontrar una salida a la difícil situación. Por el sabio kantiano sabemos que Marx y Engels no negaban en absoluto la religión como tal, que la religión era considerada por ellos sólo como un fenómeno históricamente condicionado. La religión es mutable como todos los acontecimientos históricos. Pero la religión, como tal, es supratemporal. Más aun, la religión constituye una parte esencial de la naturaleza humana. Sólo sus diferentes formas concretas son productos históricos y sujetas a cambios. Por ello Kranold no admite que alguna vez en la historia de la humanidad haya advenido una época *irreligiosa*. Si la religión, según hemos llegado a saber, es inseparable de la naturaleza humana, como la cabeza, digamos, lo es del cuerpo, así como el hombre nunca vivirá sin cabeza tampoco podrá existir sin religión. Este "compromiso" debe satisfacer plenamente a todos los creyentes y en particular a los teólogos católicos.

Marx y Engels, resulta, pensaban punto por punto como Kranold. Hasta hoy día se les ha comprendido incorrectamente. Para mejor elucidación de sus ideas se requería la aparición de Kranold y de su competente explicación acerca de que los fundadores del marxismo eran contrarios al *teísmo*, pero no a la religión. "Cuando Engels y Marx suponen —escribe nuestro incomparable sofista— que en la sociedad socialista la religión debe ser completamente superada, se refieren, como claramente se desprende de sus formulaciones, al *teísmo*, a la forma teísta de religión, a menudo, incluso no a todo teísmo, sino sólo a la forma cristiana de teísmo. El hombre socialista debe ser en su opinión ateo, pero no irreligioso"[21]. Kranold encontró, pues, la salvación en la filosofía. Pero Engels se anticipó a Kranold también respecto a todos

(21) Ver "Der lebendige Marxismus", S. 509.

estos trucos filológicos y etimológicos, al manifestarse concretamente en el sentido de que sólo son el último recurso de la filosofía idealista. He aquí las palabras auténticas de Engels: "La palabra *religión* viene de «religare» y significa, originariamente, unión. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión (no en opinión de Engels, naturalmente, sino de quienes recurren a los malabarismos etimológicos. - *A. D.*). Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. Se pretende que valga, no lo que las palabras significan con arreglo al desarrollo histórico de su empleo real, sino lo que deberían denotar por su origen. Y, de este modo, se glorifican como una «religión» el amor entre los dos sexos y las uniones sexuales, para y exclusivamente para que no desaparezca del lenguaje la palabra religión, tan cara para el recuerdo idealista. Del mismo modo, exactamente, hablaban en la década del 40 los reformistas parisinos de la tendencia de Louis Blanc, que no pudiendo tampoco representarse un hombre sin religión más que como un monstruo, nos decían: «Donc, l'athéisme c'est votre religion!» Cuando Feuerbach se empeña en encontrar la verdadera religión a base de una interpretación sustancialmente materialista de la naturaleza, es como si se empeñase en concebir la química moderna como la verdadera alquimia. Si la religión puede existir sin su Dios, la alquimia puede prescindir también de su piedra filosofal"[22]. Al admitir que la religión es un elemento esencial de la naturaleza humana, es decir, algo "innato" al hombre. Kranold expresa sus propias "ideas" o, quizás, las de Kant, pero este punto de vista, en todo caso, no tiene nada de común con el marxismo. Hemos visto cómo Engels protesta con ardor contra Feuerbach por su abuso de la palabra religión. Con razón quería incluso eliminar el propio término "religión" de la lengua humana, teniendo plena conciencia de todos los males a ella unidos. Hay que señalar además que Feuerbach fue tan lejos en sus inclinaciones antirreligiosas que consideraba posible la implantación del ateísmo mediante medidas dictatoriales, es decir, por la fuerza. Hoy, en cambio, los filósofos de la socialdemocracia alemana están prontos a sancionar la religión con el fin de "acercarse" a los grupos sociales, atrasados o reaccionarios.

IV

Steinbüchel está muy descontento con los marxistas e incluso con los socialdemócratas alemanes por su actitud ante la religión, pero tiene confianza en que el idealismo ético de los marxistas kantianos servirá como tránsito hacia una concepción religiosa del mundo. Entre el cristianismo y el socialismo se establecerá entonces una estrecha vinculación recíproca. O, más exactamente, desaparecerán las divergencias entre católicos y socialistas, pues la idea fundamental del libro de Steinbüchel es la de que el socialismo es una idea moral, que

(22) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, t. II, pág. 353.

necesita una fundamentación religiosa. Sólo el catolicismo puede dar esta fundamentación. Él está dispuesto a aceptar el socialismo, pero sólo bajo la condición de que reconozca la iglesia católica.

La actitud de los socialistas ante la religión, dice, es indefinida. Aquellos que están más próximos a Marx y a Feuerbach tienen una actitud negativa frente a la religión, sin reconocerle ningún valor independiente. Para ellos mantienen aún todo su significado las palabras dichas por Bebel en 1854 contra Hohoff. "El cristianismo y el socialismo son opuestos entre sí como el fuego y el agua. El llamado grano de verdad del cristianismo... no le pertenece, sino que es un bien de toda la humanidad. Lo que constituye propiamente el cristianismo es su doctrina específica y sus dogmas. hostiles a la humanidad". Cuanto más radical es una orientación política, —continúa Steinbüchel— tanto más hostil es su actitud ante la religión. El comunista ruso, por ejemplo, actúa como decidido enemigo de la religión y retorna nuevamente a los viejos dogmas de Marx y de Feuerbach[23]. Entre los revisionistas se observa, claro está, una actitud más paciente frente a la religión. Cuanto más se oriente hacia la ética el socialismo contemporáneo, dice el autor, tanto más se penetrará con la concepción de la religión. "La ética, —según se expresa— puede asumir el papel de intermediación entre el socialismo y la religión"[24]. Y en otro lugar subraya otra vez que el acercamiento del novísimo socialismo al cristianismo no se realiza en el terreno de las ideas dogmático-religiosas, sino en el dominio de la ética. El cristianismo dogmático aún no ocupa ningún puesto dentro del socialismo, pero el socialismo siente nostalgia por el evangelio, como irrefutablemente ha sido demostrado por Willebrandt, Allwohn y por toda una serie de artículos en "Cuadernos mensuales socialistas", donde se preconiza en realidad algo así como una nueva religión, en verdad, bajo una envoltura ética. Por eso Steinbüchel tiene toda la razón cuando declara que esta aspiración del socialismo hacia la religión significa *la superación del pensamiento positivista de Marx*, es decir, el apartamiento definitivo del marxismo. Marx se situaba firmemente en el terreno del materialismo, mientras que los actuales socialistas hace ya mucho tiempo han pasado al campo del idealismo.

Las opiniones filosóficas de Marx, dice acertadamente Steinbüchel, lo "apartaron" del cristianismo y de la religión. En cambio, las opiniones filosóficas de los novísimos socialistas deben conducirlos con el tiempo a la comprensión profunda del problema religioso. Y por ello el sabio y perspicaz representante del catolicismo está pronto a extender la mano a estos llamados socialistas éticos, tanto más que, para ellos, el socialismo se ha convertido ya hace mucho en un objeto de fe y no de ciencia. Naturalmente, Steinbüchel tiene, desde su punto de vista, toda la razón al indicar que no hay religión sin Dios y sin la inmortalidad del alma. Pero ¿acaso los kantianos marxistizantes rechazan a Dios? Hasta el "radical" Max Adler escribe en su nuevo libro sobre Kant[25]

(23) Ver *Steinbüchel*, "Der Sozialismus, als sittliche Idee", S. 205.
(24) *Ibíd.*, S. 267.
(25) *Max Adler*, "Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik", 1924, S. 401.

que "el verdadero objeto de la fe está constituido por el desarrollo ilimitado de la razón, cuya expresión empírica es el desarrollo de la humanidad, por cuya causa Dios y la mortalidad del alma devienen, como condiciones teóricamente posibles y prácticamente necesarias de esta infinitud, elementos inseparables de esta fe". La fe en Dios de la razón práctica de Kant no es más que la fe en la posibilidad de desarrollo de la humanidad. La humanidad no puede prescindir de esta fe porque Dios es la "garantía" del éxito de nuestra empresa. El "radical" Max Adler ve todas las ventajas de parte del dios kantiano, sin el cual él mismo no puede concebir el marxismo, el proceso histórico ni el desarrollo de la naturaleza.

¿En qué reside la superioridad del dios kantiano sobre el dios de las religiones positivas? El antiguo dios era el principio y el fin del mundo; estaba en el centro de una religión no crítica, mitológica. En cambio el nuevo dios de Kant, el dios "crítico", es la condición del éxito y el medio para el cumplimiento de los fines. Esta idea "filosófica" de Dios, en nuestra opinión, en nada se distingue, en esencia, del dios antiguo, pese a todas las sutilezas y a la hábil argumentación del "marxista" Adler. Es natural que creyendo en el dios "crítico" inventado por Kant (para los kantianos, como se sabe, las palabrejas "crítica" o "trascendental", son la panacea para todos los males), Max Adler se viera obligado a dedicar todo un parágrafo de su libro a la crítica de *la idea naturalista del desarrollo*. Este notable parágrafo comienza con las siguientes palabras: "Sólo el prejuicio dominante según el cual la concepción naturalista del desarrollo se ha convertido en una necesidad lógica puede explicar la extrema resistencia con la que tropieza la reducción crítico-cognoscitiva del concepto de progreso a la fe religiosa"[26]. Y luego nuestro filósofo se pronuncia resueltamente contra el punto de vista ampliamente difundido, contra el "prejuicio" dominante, conforme al cual el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad es considerado como un solo gran proceso natural que enlaza a todos los fenómenos del mundo en una unidad cósmica y en un todo sujeto a leyes.

Ante todo Max Adler protesta contra el hecho de que el desarrollo es considerado y estudiado desde el ángulo de la causalidad únicamente. En la base de todo desarrollo se halla un determinado fin. Y por ello nuestro "marxista" se convierte al punto de vista de la *teleología* o de la tendencia hacia un fin determinado, como se expresa siguiendo a Karl Baer. El desarrollo geológico de la Tierra o el desarrollo cósmico del sistema solar son desarrollo, sólo por cuanto implican un fin determinado. Más adelante, Adler critica severamente la teoría evolucionista de Spencer y la teoría de Darwin por su "naturalismo". Toma bajo su defensa las teorías vitalistas contra las teorías físico-químicas de un cierto Jacques Loeb. Esto en lo que se refiere al desarrollo de la naturaleza inanimada y del organismo. En lo que respecta a la sociedad humana, también aquí Adler modifica la teoría de Marx a su gusto, dándole un fundamento ético, al tiempo que religioso. Sólo a

(26) *Ibíd.*, S. 414.

partir de los fines a los que el hombre tiende, de la fe en su realización, que la orientación hacia un fin supone, atravesando todos los peldaños, desde la creencia instintiva hasta la *certidumbre religiosa*, aparece el desarrollo social como fenómeno específico de la vida social. La *conciencia religiosa* constituye un momento esencial de la idea de desarrollo en un sentido de progreso, escribe el mismo Adler, para gran contento de Steinbüchel. La "crítica" kantiana de la conciencia religiosa ha dado en calidad de valioso resultado la convicción de que la fe en Dios no es más que una determinada orientación de la conciencia; consiste en reconocer el sentido del ser y una determinada disposición del espíritu a vivir y actuar con arreglo a este sentido[27]. El socialismo es inconcebible sin la fe, enseña nuestro kantiano. El marxismo puede hablar de la necesidad del proceso y desarrollo histórico en dirección al socialismo, pero la *fe* en la posibilidad de realizar el socialismo constituye el momento principal de este desarrollo y sin la fe es imposible la victoria del proletariado. Naturalmente, sin "fe" en el socialismo no se puede luchar por él con confianza en el éxito y en la victoria.

Pero la cuestión radica en que todos los socialistas o "marxistas" con inclinaciones religiosas efectúan aquí una inadmisible sustitución de conceptos. Con el concepto de fe se hallan vinculadas ideas e inclinaciones religiosas completamente definidas. Y en realidad, Adler escribió todo un libro donde trata de religión, de Dios, del alma, etc. y de otras altas materias, vinculando su fe a las ideas críticamente depuradas de Dios, del sentido objetivo del ser, de la adecuación a fines inmanentes del proceso universal, etc. En labios de un hombre con espíritu religioso, la fe tiene un sentido completamente definido y significa la certidumbre de que alguna fuerza exterior cuida tanto de los asuntos humanos como de un determinado orden en la naturaleza. "La fe es la forma de existencia de la conciencia religiosa", según la propia definición de Adler. La conciencia teórica no se basa en la fe, sino en la experiencia, en el conocimiento. Y esto lo comprende el propio Adler, que, sin embargo dice que yo no debo creer en lo que sé. "La fe tiene su puesto sólo allí donde no puedo saber más, pero donde no necesito saber más, porque en este caso no se trata de conocimiento, sino de deseos"[28]. Por otra parte Adler habla del valor psicológico que tienen los conceptos de Dios y de alma. La *idea de Dios* es para Adler la *idea de orden*. En el peldaño del desarrollo de la religión, la concepción trascendental de Dios se convierte en una idea inmanente a toda nuestra vida, según la cual nos concebimos a nosotros mismos y todo el proceso empírico universal como parte de un todo inteligible y concebido, que nos es dado en las formas de la naturaleza y la experiencia psicológica sólo como fenómeno. El concepto de Dios es transformado, pues, de representación de un ser individual, universal y creador del orden universal, en idea de este orden. Desde el punto de vista del "criticismo", Adler intenta persuadir al lector sobre la necesidad para la hu-

(27) Ver *Max Adler*, "Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik", S. 449.

(28) *Ibid.*, S. 238.

manidad de la idea de Dios y de la inmortalidad del alma. Estas ideas son tan necesarias para nosotros que sin ellas la vida sería insoportable, como se expresa él. Estas ideas surgen de las necesidades más profundas de nuestro ser y expresan en sí la organización racional del mundo.

No nos detendremos más en las reflexiones religiosas de Adler. Hemos aducido varias citas de su último libro sólo para ilustrar la tesis de que el revisionismo europeo-occidental no sólo está penetrado hasta la médula de idealismo, sino que este idealismo ha adoptado ya una forma religiosa y se va llenando de un contenido religioso. Por más que charlen nuestro Adler y sus correligionarios sobre la superioridad del dios kantiano frente al cristiano o al judío, nosotros, desde nuestro punto de vista, nos vemos obligados a reconocer que todos los dioses son iguales y valen lo mismo.

En vano se queja Steinbüchel: él puede estar plenamente satisfecho...

V

Por Adler, pues, sabemos que el socialismo es imposible sin la fe, sin la conciencia religiosa, que sólo de la fe extrae su potencia vital. Kranold en cambio procura demostrar que el socialismo moderno no coincide en absoluto con el marxismo, porque el socialismo no es más que una idea moral, y a este respecto tiene estrecha afinidad con la *ética cristiana*. Según su profunda doctrina, *el socialismo es una religión* que tiene el *ideal moral* por contenido concreto. A este respecto concuerda con él no sólo Max Adler, sino también Steinbüchel. El socialismo rechaza sólo la idea cristiana de la creación, pero por cuanto la religión, según Kant, coincide en esencia con la ética, el socialismo como idea moral toma su contenido de la ética cristiana. El amor al prójimo, la idea de la fraternidad y de la justicia, de la dignidad humana y de la comunidad, todo el contenido ético del socialismo, coincide con la doctrina del cristianismo. La ética, dice el mismo Kranold, constituye la verdadera esencia del socialismo y por eso el socialismo es un sistema idealista[29].

A menudo se señala que el socialismo no es más que un movimiento de la clase obrera, dice nuestro kantiano; pero esto es sólo en apariencia, sólo la forma exterior del fenómeno, que no coincide con la esencia. Claro está, no se puede negar que el movimiento socialista en nuestro tiempo es aún *hasta cierto grado* un movimiento clasista del proletariado, pero va perdiendo cada día su carácter de clase. No se debe, véase, confundir el movimiento socialista con la doctrina socialista, como no se debe identificar la iglesia con la doctrina cristiana.

En lo que se refiere al marxismo, aunque no ha sido todavía superado, constituye sin embargo sólo una parte transitoria del socialismo, mientras que el socialismo, como ideal moral, tiene valor eterno e in-

(29) *Albert Kranold*, "Die Persönlichkeit im Sozialismus", 1923, S. 247.

temporal. Y en efecto, el marxismo es inaceptable para todos los kantianos e idealistas porque es materialista y ateo, porque niega los valores y las normas absolutas, sin los cuales la vida está privada, supuestamente, de todo sentido. Así, las avecillas kantianas, que cantan bellamente, comienzan incluso a negar el carácter clasista del movimiento socialista contemporáneo, deseando hacer de su "esencia ética eterna" una teoría absoluta, por encima de las clases y fuera del tiempo, aceptable para todas las clases. ¡Y ello en la actual sociedad de clases donde el proletariado tiene que abrir, en crecientes combates, el camino hacia el socialismo!

El marxismo enseña que en una sociedad de clases la moral es sólo el reflejo de la situación social y económica de cada clase. Por eso en una sociedad de clases no hay ni puede haber una moral por encima de las clases. Por otra parte, tampoco existe, desde el punto de vista del marxismo, una moral absoluta, es decir, normas éticas absolutas, obligatorias para todos los tiempos y pueblos. Los kantianos, que dividen la realidad única en dos mitades —el ser y el deber, el fenómeno y la cosa en sí, el mundo sensible y el inteligible—, admiten una doble moral: la transitoria, históricamente condicionada, y la absoluta, por así decirlo, suprahistórica. Esta doble contabilidad los "marxistas" kantianos se la atribuyen a Marx. Kranold afirma junto con otros "marxistas" kantianos, que el método de Marx es en rigor el método de Kant y que su materialismo es un malentendido en el que insiste quizás sólo el "marxista vulgar" Engels. En lo que se refiere a la concepción marxista de la ética, también aquí Kranold encontró la misma "ingeniosa" salida que en el enfoque del problema religioso. Cuando Marx y Engels —dice en la recopilación dedicada a Kautsky— refutan la moral absoluta, refutan sólo la afirmación según la cual existiría una moral práctica y absolutamente significativa, es decir una moral eterna que tiene significación en el tiempo. Con este sofisma nuestro autor por lo visto quiere decir que también para Marx existe una moral absoluta, pero esta moral absoluta, como una cierta cosa en sí, no existe en el tiempo, pues es eterna y no depende de las condiciones reales. En este mismo sentido, el socialismo es una idea moral, eterna, o un ideal absoluto. Pero se plantea la cuestión de cómo una moral absoluta puede convertirse en hecho *histórico*, es decir, en una moral prácticamente activa, pues en cuanto se incorpora, por así decirlo, a la *corriente del tiempo*, pierde su carácter absoluto, es decir, extratemporal. Lo mismo cabe al socialismo concebido como idea moral.

El teólogo Steinbüchel, situándose en el terreno de la ética cristiana absoluta, la fundamenta también en el espíritu del kantismo. Aquí se pone de manifiesto una vez más la afinidad intrínseca entre el idealismo kantiano y la concepción cristiana del mundo. "¡Mi reino no es de este mundo!": tal es en esencia la conclusión que se desprende de las piadosas páginas escritas por Adler, de los "profundos" razonamientos filosóficos de Kranold y de las convicciones cristianas de Steinbüchel. El sistema socialista de economía es reconocido por todos naturalmente, incluyendo también al católico Steinbüchel —¡qué enormes progresos ha hecho el socialismo!— pero es considerado sólo como un medio

para la realización del ideal moral absoluto o religioso. A Steinbüchel no le satisface el socialismo de Marx, porque éste, según su expresión, piensa que la humanidad —y los individuos, en tanto miembros suyos— es el valor supremo, manteniéndose de tal modo en el terreno del humanismo de Feuerbach. El cristianismo, en cambio, da al humanismo un fundamento religioso por cuanto pone a Dios por encima de la humanidad. Pero también hemos visto que el llamado socialismo ético o kantiano ha realizado ya un decidido viraje hacia *el socialismo religioso*. Hemos ilustrado esta tesis con el ejemplo de Adler. Lo mismo cabe a Kranold, que considera aceptable al socialismo religioso sólo el dios de Martin Buber. A quien interese trabar relación con este "dios socialista", lo remito al artículo de Kranold[30].

VI

En torno a las concepciones antes expuestas de los "socialistas religiosos", creemos útil exponer algunas verdades primarias respecto a la relación del marxismo con el materialismo y al lugar que en el marxismo ocupa la ética. Ante todo, el lector estará ya persuadido de que no hay marxismo sin materialismo. Toda la doctrina de Marx se reduce a fin de cuentas a la aplicación del materialismo a los fenómenos sociales e históricos. Precisamente así concebían Marx y Engels su misión histórica. La negación del materialismo, como vemos, conduce inevitablemente a la total negación del marxismo y al triunfo del idealismo y la religión. El viejo materialismo aplicó más o menos consecuentemente su punto de vista con respecto a la investigación y al estudio de la naturaleza. Pero en cuanto abordaba los problemas sociales e históricos, se traicionaba a sí mismo y caía en el idealismo. El marxismo fue el primero en convertir el materialismo en una concepción del mundo filosófica integral, por cuanto se puso a interpretar y explicar de modo materialista no sólo a los fenómenos de la naturaleza, sino también a los fenómenos históricos y sociales. El materialismo científico-natural y el materialismo histórico están indisolublemente vinculados entre sí.

Por otra parte la naturaleza y la historia empezaron a ser consideradas como un proceso de desarrollo sujeto a leyes, sometido a la ley de causalidad. La vieja filosofía de la naturaleza, así como la filosofía de la historia, sustituía la concatenación real, objetiva, natural, de los fenómenos, como se expresa Engels, por su concatenación ideal, inventada, fantástica, en una palabra, artificial. En el dominio de la historia, así como en el de la naturaleza "había que acabar con estas concatenaciones inventadas y artificiales, descubriendo las reales y verdaderas; misión ésta que, en última instancia, suponía descubrir las leyes generales del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana"[31] (Engels). No sólo el idealismo sino también

(30) Ver *Albert Kranold*, "Der lebendige Marxismus", S. 561.
(31) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, pág. 371.

el materialismo premarxista recurría a la ideología para explicar los fenómenos históricos. El marxismo en cambio fue el primero que convirtió a las propias ideologías en un objeto de la investigación materialista. La inconsecuencia del viejo materialismo no consistía en admitir "móviles *ideales*" —dice Engels— sino en no remontarse, partiendo de ellos, "hasta sus causas determinantes"[32]. El materialismo histórico ha demostrado que las causas fundamentales de los cambios sociales y políticos deben ser buscadas no en la ideología —la filosofía, la ética o la religión— sino en los cambios de los modos de producción. Pero, por otra parte, el marxismo no rechaza la significación de las ideologías, al considerarlas como reflejo ideal de las relaciones sociales dadas, sino que subraya su independencia relativa y su papel activo.

Marx ha demostrado que el socialismo es el resultado objetivamente necesario e inevitable del desarrollo de la actual formación económico-social, la solución de las contradicciones contenidas en su seno. De modo, pues, que el socialismo no es ni una religión ni una idea moral —todo esto son charlatanerías de fantaseadores ociosos— sino una determinada formación económico-social en la que los medios de producción son propiedad social y donde no existe la división de los hombres en clases. Por otra parte, el socialismo científico, como teoría determinada, como sistema de ideas, no es más que el reflejo intelectual o ideal de las contradicciones sociales y de la lucha de clases, o más brevemente: el socialismo científico, diciéndolo con las palabras de Engels, es la expresión teórica de las tareas del movimiento obrero. En calidad de teoría el socialismo científico tiene por objeto el estudio de las condiciones, vías y medios históricos relacionados con la realización del socialismo como determinado sistema de relaciones sociales.

Todos aquellos "socialistas" que experimentan la "necesidad" de dar al socialismo un fundamento ético o religioso, niegan de hecho la necesidad objetiva del socialismo, es decir, su condicionalidad material e histórica. Suplantan la necesidad objetiva por construcciones subjetivas fantásticas, el fundamento científico del socialismo lo "erosionan" con "exigencias" religiosas y éticas. Con ello, estos "teóricos" retrogradan al socialismo utópico. Es notable que al tiempo que acusan falsamente a los comunistas rusos de utopismo, ellos mismos hablan abiertamente sobre la necesidad de combinar la "ciencia" con la "utopía". Esto debe significar, por lo visto, alguna nueva "síntesis" en la que el marxismo debe ser desleído y disuelto en el agua bendita ético-religiosa y en la que el objetivismo científico marxista será absorbido por el dios etéreo de Buber o por el dios "crítico" de Adler.

Todos los "críticos" con inclinaciones religiosas del marxismo abrigan particular hostilidad hacia Feuerbach y Marx por sus opiniones ateas. En verdad, nada, salvo disposiciones devotas y "malabarismos etimológicos", pueden oponer al ateísmo. Pero este hecho no los inmuta en modo alguno. Desde el punto de vista de Feuerbach y Marx la religión es el reflejo deformador y fantástico del mundo real, de la naturaleza y de la sociedad humana. La transformación socialista de

(32) *Ibíd.*, pág. 372.

la sociedad conducirá al dominio definitivo de la concepción científica del mundo, que desalojará definitivamente a la religión. ¿Acaso el ateísmo no va haciendo ante nuestros ojos enormes progresos en la URSS? ¿No es un inadmisible falseamiento de la realidad la declamación sobre el tema de que la vida sin Dios es inconcebible, o de que el "tumor" religioso es congénito a la naturaleza humana?

La religión está condenada a desaparecer. "El reflejo religioso del mundo real —dice Marx— sólo puede desaparecer para siempre cuando las relaciones de la vida práctica, diaria, de los hombres se expresen en relaciones claras y racionales entre sí y con la naturaleza"(33).

La defensa de los prejuicios religiosos, cualesquiera que sean las formas, es un fenómeno reaccionario contra el cual hay que luchar por todos los medios. La concepción religiosa del mundo ha sido hace ya mucho tiempo refutada de hecho por la ciencia; sólo la concepción materialista del mundo puede ser el baluarte contra los intentos de restaurar la mitología religiosa.

En lo que se refiere a la ética, el marxismo no la niega en la más mínima medida. La ética, como conjunto determinado de reglas de conducta no tiene origen divino, sino terrenal. Por ello mismo se determina su carácter *relativo*. Las ideas y los conceptos éticos de los hombres son determinados por sus relaciones sociales y se modifican junto con ellas.

Al idealismo ético no le satisface este planteamiento del problema. Traza una brusca frontera entre el origen, la génesis de las ideas éticas y su valor, suponiendo la existencia de un valor absoluto o de un fin último (Adler, por ejemplo), que es la escala absoluta para la medición del *grado de valor* de todo contenido ético-empírico dado, determinado y condicionado por la realidad histórico-social. Pero cabe preguntar ¿qué sentido tiene este dualismo, esta contraposición del valor absoluto a los "valores" relativos o del fin último absoluto respecto a los fines empíricos? Es evidente que esta contraposición carece de todo sentido por la simple razón de que el "fin último" de la historia humana o de la evolución universal no nos es accesible en modo alguno. Todo "fin último", si es que este absurdo concepto tiene algún sentido, es en esencia sólo un "fin" *relativo*, histórico, que se pretende hacer pasar por absoluto. Lo mismo cabe para el "valor absoluto". En cuanto Ud. exige de los absolutistas que llenen esta forma vacía "absoluta" con un contenido concreto, el valor absoluto se convierte en un *valor relativo* históricamente condicionado. ¿Y de dónde sacamos nosotros, mortales, el criterio para definir el valor absoluto? Es evidente que el término mismo carece de todo sentido racional.

La invocación al valor absoluto y a los fines últimos significa retornar a una concepción utópica de los fenómenos sociales e históricos, porque en la ideología ética se buscan las causas motrices para explicar los acontecimientos históricos y la actividad humana. Los idealistas éticos llegan a admitir el primado del *fin* sobre la necesidad histórica, del principio de la adecuación a fines sobre la ley de causalidad. Si el *deber*

(33) C. *Marx*, "El Capital", t. I, 1953, pág. 86.

ser (o ideal) no puede deducirse por principio, del ser, como lo enseñan Kant y sus discípulos socialistas, es evidente que el ideal no depende en absoluto de la realidad, de las condiciones concretas y reales de la vida.

A la luz del marxismo el problema ético alcanza su explicación científica. Las ideas morales son un producto de las condiciones históricas. El marxismo no sólo no niega que los hombres en su vida social se proponen ciertos fines, sino que les da una interpretación correcta considerando la realidad bajo un aspecto, bajo el ángulo de la sujeción causal a leyes. Los actos dirigidos a un fin de los hombres incluyen una serie causal; los ideales morales no se subordinan a un plan universal —la división teleológica de la realidad—, sino que constituyen sólo una forma particular de la misma sujeción causal a leyes. No hay historia ni vida social sin hombres vivos, que actúan de acuerdo con ciertos fines. La necesidad o condicionalidad de los actos humanos son experimentados por ellos como una actividad dirigida a un fin. Los hombres están obligados a proponerse, en condiciones históricas dadas, los fines e ideales que son determinados precisamente por las condiciones materiales dadas de su vida. Por ello, el socialismo no es en modo alguno el ideal absoluto o el fin último de la historia humana, sino tan sólo la expresión teórica del hecho de que en sustitución del orden capitalista viene un nuevo régimen económico-social. El socialismo es al mismo tiempo el ideal de la clase obrera, es decir, el fin consciente de todas sus aspiraciones; pero este ideal y este fin están condicionados causalmente por la realidad material.

Si se acepta el punto de vista de los idealistas éticos hay que admitir también una cierta razón absoluta que plantea al mundo sus fines, es decir, es preciso llegar a la religión de la moral. De tal modo, tanto la religión de la moral como la religión "sin moral" llevan igualmente, como se expresa Feuerbach, "al manicomio de la teología".

VII

El revisionismo de nuestros días ha evolucionado hacia el misticismo religioso, después de abjurar por completo de todas las "supervivencias" del marxismo. Y así como en el dominio de la política preconiza la paz con la burguesía, en el dominio de la concepción del mundo ha roto totalmente con el marxismo y se ha colocado en el terreno de la conciliación con la burguesía e incluso con la ideología feudal. Oficialmente el revisionismo proclama la necesidad de conciliar el socialismo con el cristianismo y la iglesia. Por otra parte, el centro católico promueve a sus ideólogos que demuestren la necesidad de "conciliar" el catolicismo con el socialismo. Ellos creen que la clase obrera hasta hoy ha estado alejada de la iglesia porque la iglesia lo ha estado del socialismo. Así, pues, los revisionistas intentan *socializar* la religión y la iglesia, mientras los teólogos católicos aspiran a *catolizar* el socialismo. A unos y otros los unen el "impulso" religioso y la actitud negativa hacia el marxismo materialista. Steinbüchel valora en mucho a Marx, pero

con todo la esencia del socialismo, según cree, está mejor y más profundamente expresada y fundada en las doctrinas de Tomás de Aquino y San Agustín. Steinbüchel nos instruye que el catolicismo, hablando en esencia, siempre ha sustentado el punto de vista del socialismo... ¿Por qué el catolicismo ha apoyado y santificado todos los modos posibles de opresión y explotación de los pueblos? ¿Por qué no ha luchado nunca por el socialismo, sino que siempre marchó junto a los opresores y explotadores? A esta ingenua pregunta sólo se puede dar una respuesta: el catolicismo se sitúa en el terreno del "socialismo del espíritu". En estas condiciones, preocuparse por los intereses terrenales significa comprender de un modo groseramente materialista el socialismo, tal como lo hace el marxismo. Al "socialismo del espíritu y de la conciencia" llaman hoy en primer lugar los apóstoles de la nueva religión socialista que pertenecen a la socialdemocracia.

3. LA CRISIS DE LA FILOSOFIA BURGUESA Y EL MATERIALISMO DIALECTICO[34]

(A propósito del próximo VIII Congreso Internacional de Filosofía).

En relación con el proceso de crisis general y descomposición del capitalismo, que ha hallado clara expresión en el último tiempo bajo la forma de una profunda crisis económica de extremada agudización de todas las contradicciones capitalistas y de encarnizados combates de clase entre la burguesía y el proletariado, el capitalismo imperialista busca la salida de esta crisis en la organización de una nueva guerra imperialista, en el fortalecimiento de la fascistización del aparato estatal burgués con el fin de conservar su poder y de rechazar la presión del proletariado revolucionario. El establecimiento de la abierta dictadura terrorista fascista del capital financiero y de los trusts en una serie de países de Europa, en los últimos años, en Alemania y Austria, la rápida fascistización de otros países capitalistas, en particular Japón, tienen por fin la preparación febril de una nueva guerra mundial, la organización de la intervención antisoviética, la preparación de la retaguardia para la conducción de la guerra mediante el aplastamiento de todas las organizaciones del proletariado revolucionario dentro de estos países, la exterminación física de la vanguardia de la clase obrera: los partidos comunistas. Sin embargo, el proceso de fascistización no testimonia la creciente fuerza de la burguesía. Por el contrario, la burguesía ya no tiene fuerzas para gobernar con los viejos métodos, que pueden ser utilizados por la clase obrera en su lucha contra los opresores.

Esta circunstancia testimonia en igual medida tanto la debilidad de la burguesía como la fuerza creciente del movimiento revolucionario

(34) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1934.

del proletariado. El actual período del desarrollo del capitalismo, período del paso a un nuevo ciclo de revoluciones y guerras, se caracteriza por un grado de contradicciones de clase bajo el cual ambas clases antagónicas entran en guerra civil abierta. La burguesía moviliza todas sus fuerzas y reservas para luchar contra el proletariado. Instaura su dictadura terrorista abierta para aplastar a los obreros, para impedir la revolución proletaria y la conquista del poder político por la clase obrera. En esta situación de cosas, ante tal agudización de las contradicciones de clase, la lucha entre el proletariado y la burguesía, entre estos dos polos opuestos, se va haciendo cada vez más aguda y fuerte en tanto que la fuerza intermedia, las clases "medias", llevadas a la desesperación por la prolongada crisis, se van desengañando con respecto a la omnipotencia del parlamentarismo y de la democracia burguesa y oscilan entre la burguesía y el proletariado. El proceso de polarización de la población de los países capitalistas en el dominio de la política, que es una expresión de determinadas condiciones económicas, tiene, naturalmente, su correspondiente reflejo en el campo de la ideología y particularmente, en el de la filosofía.

La principal línea de deslinde entre el proletariado y la burguesía en el dominio de la filosofía pasa por la línea del materialismo y el idealismo. Es ésta una verdad notoria y hace ya mucho tiempo demostrada. Pero no debemos limitarnos a la comprobación de este hecho escueto. En la época del imperialismo, particularmente en su última etapa, el idealismo adquiere una serie de particularidades específicas que merecen de nuestra parte la mayor atención.

El proverbio latino dice "Júpiter quita la razón a quien quiere perder". La predestinación histórica de la burguesía se expresa, a propósito, en la "pérdida" de su razón, en el viraje del pensamiento hacia la voluntad ciega, a los instintos espontáneos y a todo lo irracional. El "conocimiento racional" lleva inevitablemente al triunfo del materialismo y del ateísmo, al triunfo del marxismo-leninismo en todo el frente, en todos los sectores del conocimiento y la actividad humana, de la teoría y la práctica. La "astucia de la razón" se manifiesta en que hoy incluso el racionalismo burgués, idealista, no puede ser un baluarte y una garantía suficientemente seguros contra el marxismo-leninismo, contra la revolución proletaria.

En la lucha contra el proletariado revolucionario la burguesía está obligada a liquidar en su concepción del mundo los últimos restos del conocimiento racional que se basa incluso en el "amplio" fundamento del idealismo. El pensamiento, en todas sus formas, se convierte al entrar en contradicción con los intereses de los capitalistas en una amenaza para el dominio de la burguesía. De aquí la ardiente protesta de los filósofos burgueses contra el papel del intelecto, de la razón, del conocimiento racional, que deben ser desplazados, expulsados y sustituidos por el principio, concebido de un modo místico, de la vida, la voluntad y la intuición, en una palabra, por el irracionalismo, pues, desde su punto de vista, todo racionalismo, en última instancia, lleva siempre al triunfo del materialismo y el comunismo. Por ello, el conocimiento racional, que tiene que ver con los conceptos, es sustituido

por el conocimiento irracional, que opera con símbolos religiosos, artísticos, mágicos, místicos, etc.

En la actual filosofía burguesa se sostiene, pues, en lo fundamental, la lucha entre el "tradicionalismo" y el "modernismo", para usar la expresión de Urban, o, como preferimos nosotros, entre el racionalismo y el irracionalismo. El racionalismo idealista insiste en la necesidad de prolongar en filosofía las tradiciones de Platón, Tomás de Aquino, Leibniz y Hegel. Esta dirección, que a su vez se ha dividido en una serie de corrientes, considera a la filosofía o bien como una ciencia-doctrina, como una disciplina gnoseológica y metodológica, o bien (y, más frecuentemente, lo uno y lo otro) como un sistema metafísico que da un cuadro completo del mundo, la unidad del ser y el conocimiento. El conocimiento racional y la interpretación racional de la realidad como un todo, lo que en modo alguno impide que este racionalismo se transforme ineluctablemente en irracionalismo, en el más puro misticismo, son el punto de partida de esta dirección.

Basta señalar, aunque más no sea, que la tendencia que ve en la filosofía una ciencia específica del espíritu (Karl Joël, Einhorn, los neohegelianos) también postula, como Hegel, la existencia del espíritu absoluto, el reino de los espíritus, que supera la vida de los hombres y la "nutre". De aquí va a la concepción de la filosofía que ve en ésta "la autocontemplación de Dios, reflejada en el hombre". La filosofía se acerca o incluso se identifica, pues, con la teología. El jefe de los actuales neohegelianos alemanes, Richard Kroner, en su discurso jubilar con motivo del centenario de la muerte de Hegel exalta a este pensador por su "devoción teológica del espíritu" y por la identificación de la filosofía y la teología. Kroner, Glockner y otros neohegelianos interpretan a Hegel en el espíritu del irracionalismo, entendiendo el método dialéctico y el "concepto" de Hegel como unidad del momento racional y el irracional. Glockner habla incluso de un racionalismo e irracionalismo específicamente alemán. Después de señalar la existencia de los dos métodos elaborados por la historia de la filosofía: el gnoseológico y el dialéctico, Glockner afirma que ha nacido un nuevo y tercer método sobre el cual, sin embargo, nada puede decir, según él mismo reconoce.

Así, pues, el racionalismo burgués metafísico contemporáneo, que arranca de Kant y Hegel, se va transformando, bajo la influencia de las condiciones de la lucha de clases, en irracionalismo místico y religioso, acercándose gradualmente a su antagonista. Son sumamente característicos de las actuales inclinaciones intelectuales de los ideólogos burgueses, los intentos de restaurar la doctrina de Bahnsen con su "dialéctica real" pesimista, que combina en un todo los elementos de la dialéctica hegeliana con la metafísica voluntarista de Schopenhauer. La esencia del mundo es la voluntad. En cada punto del mundo se realiza un autodesdoblamiento de la voluntad. La "dialéctica real" de Bahnsen no admite la superación de las contradicciones cualquiera que fuere la forma. De aquí la imposibilidad del conocimiento racional del mundo. En el mundo, en todas partes existen contradicciones, pero nunca son superadas, permanecen siempre, es decir, son eternas. La sociedad también se basa en

la desigualdad, que es eterna, ya que esta desigualdad se halla en la esencia del mundo. Por eso el comunismo, desde el punto de vista de estos, si se puede decir, "filósofos", procede de una "ilusión". Nunca podrá cristalizar en la realidad.

Otra orientación fundamental de la filosofía burguesa actual es el *irracionalismo biológico*, o "modernismo" como a veces la llaman o bien "filosofía de la vida". En esta dirección se incluyen la teoría de Nietzsche, el intuicionismo de Bergson, el convencionalismo de Poincaré, el ficcionalismo de Vaihinger, el pragmatismo de James y Schiller, el instrumentalismo de Dewey, la filosofía de la totalidad, la doctrina de Pareto y la "filosofía" del fascismo que, aunque no ha creado nada independiente ni original sino que ha tomado de algunos de los mencionados filósofos elementos sueltos de su concepción del mundo, es con todo una tendencia especial. La corriente fascista también está compuesta de diferentes matices: el universalismo de Spann, el solidarismo católico, etc.

A este respecto nos limitaremos a indicar las ideas en las que se basan todas las tendencias y luego caracterizaremos algo más detalladamente la tendencia fascista, pues tanto el irracionalismo biológico en su conjunto como el "irracionalismo racionalista" llevan agua al molino del fascismo.

La filosofía de la vida ve la esencia del mundo y de la vida en un principio irracional, por lo general en la voluntad. La vida —el concepto central de esta dirección— es un conjunto de aspiraciones y movimientos conscientes y, particularmente, inconscientes. Debido a que la esencia del mundo es irracional, el mismo no puede ser conocido por medio de la razón. La *experiencia*, la *intuición*, y no el pensamiento, es el instrumento del conocimiento. El secreto de la vida se revela no al intelecto, sino al instinto. La verdadera vida del hombre no se manifiesta en la actividad de la razón, sino en la actividad de los instintos, en el *elemento espiritual*. De aquí deriva la contraposición del alma, como conjunto de instintos, afectos, etc., primarios, a la razón. Por algo es que en nuestros días se glorifica nuevamente a Nietzsche, a quien los fascistas proclaman gran reformador, legislador y político y en cuyas ideas debe basarse el "nuevo" régimen estatal y social.

¿Cómo define la vida Nietzsche? La vida, dice, es la apropiación de lo ajeno, la opresión del débil, la crueldad y, por lo menos, la explotación que es la ley fundamental de la vida, la función orgánica. La vida es *la voluntad de poder*, la voluntad de violencia, opresión y explotación; ella tiene, por su propia esencia, un carácter violento. La esclavitud es por ello un elemento esencial de la cultura. La sociedad debe ser una escala jerárquica de diferencias entre las clases y los hombres. Los aristócratas son hombres del instinto, los demócratas y socialistas lo son de la razón. Hay que observar la pureza de la sangre y de la raza, pues la mezcla de la sangre de señores con la de esclavos lleva a la degeneración de la aristocracia y es, al mismo tiempo, una fuente de ideas socialistas.

El teórico italiano del fascismo, Pareto, formuló la filosofía del irracionalismo biológico, que constituye la *base "teórica" del fascismo* en

su "original" teoría de la base y la superestructura. La "base real" de la sociedad, dice Pareto, es un complejo irracional formado de sentimientos, instintos y de voluntad de poder, que se distinguen por su carácter perenne, eterno. Sobre esta base se erige una mutable superestructura constituida por ilusorias teorías: filosóficas, metafísicas, religiosas, que tienen un carácter seudológico y son una máscara peculiar que oculta los sentimientos, los instintos, la voluntad, etc., eternos e inmutables. Si el complejo irracional es inmutable y eterno, si constituye además la "base real" de la sociedad, lógicamente se debe sacar la conclusión de que no hay ni puede haber ningún desarrollo histórico-social de la vida de los hombres. La idea de Nietzsche del "eterno retorno" se ha hecho digna de la actual ideología fascista. Ludwig Klages formula esta aparente ley como la ley de la "eterna repetición de lo mismo".

Ya hemos subrayado antes que el irracionalismo biológico arranca del concepto de alma en oposición a la razón. Los fascistas escriben libros sobre el tema "El alma del tercer imperio"; Spengler fundamenta su concepción en el concepto de "Urseelentum"; Klages publica una obra en tres tomos en la que defiende el alma contra el principio destructor de la razón. Klages y Häberlin declaran al cuerpo una forma bajo la cual lo espiritual se revela al observador extraño. El cuerpo es un fenómeno del alma, su símbolo. Klages exige penetrar en la vida espiritual no sólo de los animales sino también de las plantas e incluso de los elementos. De acuerdo con la concepción orgánica del mundo de Krannhals, el individuo es engendrado por el alma del pueblo.

Es plenamente comprensible que ante tal "florecimiento" del irracionalismo biológico, la biología se haya convertido en la disciplina filosófica fundamental. Si los destinos de los pueblos, según afirma Buttersack, son decididos por su constitución biológica; si la sangre, la raza, constituyen la verdadera sustancia del organismo, del hombre y de los pueblos, la biología adquiere en estas condiciones una significación particular, excepcional. Los biólogos fascistas actuales dan una base "científica" original a "la filosofía de la vida" y a la ideología fascista, "al desenvolver" y "descubrir" en el organismo los principios del rango, de la jerarquía, del aristocratismo, etc., logrando así un fundamento biológico "sólido" para el régimen social y estatal fascista, la ética y la ideología fascistas en general.

Müller escribe trabajos especiales sobre el tema "El principio jerárquico en el sistema nervioso", "El principio objetivo del rango en biología", etc. Desde el mismo punto de vista son elaborados también los problemas éticos, a los que se da una base biológica. A la ética de la decadencia se contrapone la "ética natural". En el campo de la política teórica se aplica el mismo biologismo con arreglo al cual el hombre es un lobo para el hombre. El conocido abogado fascista Schmidt, como Pareto, promueve, en calidad de principio fundamental de la política, la "guerra de todos contra todos", considerando al hombre un animal rapaz, lo que está plenamente de acuerdo con las teorías de Nietzsche, Spengler y corresponde enteramente a la "naturaleza" social del fascismo y a su actividad práctica.

Sin proponernos abarcar aquí todas las corrientes del pensamiento burgués actual, tomando de ellas sólo las más influyentes y características en la etapa actual de la historia, consideramos, sin embargo, necesario señalar el husserlianismo, la filosofía católica del neotomismo y la filosofía del existencialismo, que pretenden superar tanto a la filosofía de la razón como a la filosofía de la vida, el rickertismo, el neokantismo y el machismo contemporáneo.

El husserlianismo se sitúa en el terreno del intuicionismo intelectual. Mediante la llamada "abstracción ideativa", es decir, la intuición intelectual, nosotros abarcamos inmediatamente lo general en su esencia, en el "eidos". La contemplación pasiva de las esencias eternas e inmutables constituye la misión principal que se plantea la filosofía de Husserl, afín a la de Platón con su mundo de las ideas. La doctrina de Husserl es en esencia una restauración del platonismo. El método de la fenomenología de Husserl, como él mismo dice, es "la contemplación de la esencia" (Wesensschau). Él considera lo general como un género especial, independiente, de objetos. Lo general puede ser contemplado y percibido como los objetos singulares sensibles. Así, pues, nosotros contemplamos la idea de tono, de negro, de rojo, de triángulo, etc. La fenomenología de Husserl es una ciencia de la esencia, una ciencia "eidética", con la particularidad de que la ciencia es apriorística y se basa en la intuición intelectual.

Uno de los más importantes discípulos de Husserl es Max Scheler, quien considera directamente a la filosofía como un servidor de la teología, como su escalón previo. Scheler "desarrolló" sobre la base de la fenomenología de Husserl su propia filosofía de los valores, que desempeñan en la actual filosofía burguesa un papel importante. Los valores son cualidades especiales. Forman un "reino" independiente en el que domina el principio del rango. El grado superior (rango) lo forman en este reino los valores religiosos, el grado de la santidad.

La fe tiene por base la contemplación. El hombre religioso llega a conocer por medio de la experiencia que el espíritu humano es un reflejo de Dios. El propio Scheler caracteriza su punto de vista como "intuicionismo emocional", o "personalismo". Scheler, como Husserl, se adhiere al teísmo.

Husserl era discípulo de los pensadores católicos Brentano y Bolzano. Scheler se acerca francamente al neotomismo, a la filosofía de la iglesia católica. El jefe del neotomismo es el profesor Geyser, quien a su vez tiene muchos puntos de contacto con Husserl. Su "Eidología" se propone dar una teoría sobre las "formas de las significaciones". A la orientación neotomista o neoescolástica pertenecen también Heidegger, Herrigel, Engert y otros. Como toda filosofía, la teoría de Heidegger y Herrigel refleja la contemporaneidad. En efecto, el planteamiento de Heidegger sobre el problema de la relación entre el ser y la nada es una expresión del temor que la burguesía experimenta ante la "nada". "El temor, dice, es la fuente de revelación de la nada". El peligro de la pérdida del ser, el temor provocado por la posibilidad de la privación del ser, nos coloca frente a frente ante la nada. El metafísico, que ha percibido el abismo del no ser (de la nada), supera la angustia ante

el ser. La necesidad metafísica se encierra en la propia "naturaleza del hombre".

Herrigel parte de que la "preocupación por la vida" suscita la inquietud del pensamiento, la inquietud del hombre concreto, que se ve obligado a hacerse la vieja pero eternamente nueva pregunta: ¿qué es el hombre? Sin embargo, dice este autor, ni la filosofía de la razón, ni la filosofía de la vida pueden dar respuesta a esta pregunta. Este problema puede ser resuelto sólo en la "propia existencia" no tanto por la fuerza de los pensamientos, como por la fuerza de la fe. La base verdadera del conocimiento yace en las "oscuras profundidades" de la sustancia humana. La actual crisis de la cultura (burguesa, claro está) es la crisis de nuestra representación, de nuestro "cuadro del hombre", dice Herrigel.

A este respecto, no deja de presentar interés decir algunas palabras sobre los destinos del neokantismo, la corriente más extendida e influyente en la filosofía de los años pasados, de preguerra. El neokantismo se distinguía por atribuir al pensamiento, a la razón, un papel excepcional en el proceso del conocimiento. Para él, las matemáticas eran el prototipo de todo conocimiento. Sin embargo, en las nuevas condiciones, particularmente en la postguerra, los neokantianos han evolucionado hacia el hegelianismo, hacia la "filosofía de la vida" o *filosofía de los valores*, hacia el intuicionismo, etc. Cabe observar que casi todos los hegelianos contemporáneos han salido de la escuela del neokantismo y, por esta causa sobre el neohegelianismo se advierte el sello del neokantismo. Por otra parte, el neokantismo fue "transformado" en la filosofía del irracionalismo bajo la influencia de las mismas condiciones generales de la lucha de clases, a las que ya nos hemos referido. La ideología burguesa de nuestro tiempo se ve cada vez más obligada a liquidar los restos de la "razón" y a volverse hacia el irracionalismo, la mística y el vitalismo. Mientras que la escuela neokantiana de Marburgo ha evolucionado principalmente hacia el "irracionalismo racional" hegeliano, la escuela de Baden ha "transformado" y disuelto la teoría del conocimiento y la lógica en la "filosofía de los valores" (Windelhand, Rickert, Münsterberg). Aunque Rickert protestó con ardor contra el irracionalismo biológico contemporáneo, contra la "filosofía de la vida" (Bergson, James, el ex kantiano Simmel, Dilthey, Scheler), subrayando en calidad del "último de los mohicanos" que la filosofía no es la vida, sino el pensamiento sobre la vida, su protesta, sin embargo no tuvo consecuencias. ¿Pues, qué influencia podía ejercer Rickert sobre las mentes con su protesta, si él mismo, con su filosofía de los valores, está próximo a Scheler? Por otra parte Rickert en calidad de idealista, y además platónico, no podía dar una respuesta acertada al problema sobre el papel del pensamiento, porque luego de "destruir" la cosa en sí de Kant y arrancar del mundo material al pensamiento, obligaba a éste a estar suspendido en el aire y a transformarse en una esencia mística.

En lo referente a su teoría de los valores, Rickert distingue tres dominios del ser: el mundo de la realidad, el reino de los valores y el reino del sentido, que sirve como eslabón intermedio entre los dos pri-

meros, con la particularidad de que "lo real es condicionado por lo no real". Si a lo expuesto se agrega que Rickert mantiene una lucha encarnizada contra el determinismo, afirmando la "filosofía de la libertad", se pondrán de manifiesto sus muchos puntos de contacto con el irracionalismo.

Y, sin embargo, Rickert debió, en las condiciones actuales de la Alemania fascista, abandonar su cátedra a la insignificancia filosófica de Krieck, quien había escrito un folleto con el título de "El Estado de los alemanes" y ocupado, con Baeumler, el puesto de filósofo oficial del fascismo alemán. En lo que respecta a Baeumler, pese a su intensa actividad dedicada a la magna causa de hacer propaganda a las ideas de Nietzsche, sin embargo halló tiempo para escribir un librejo en el que pretende demostrar que Alemania necesita un "nuevo tipo de hombre", a saber: el *soldado*.

Nos resta sólo decir algunas palabras sobre el machismo contemporáneo. El machismo es una variante del biologismo y tiene puntos de contacto con el pragmatismo. Avenarius, en esencia, niega a los momentos intelectuales toda significación lógica cualquiera que ella sea. La misma posición ocupaba en general Mach. El empiriocriticismo, o machismo, ha sido posteriormente desarrollado y en cierta medida transformado en las obras de Zichen, Schlick, Frank, Carnap, Neurath y otros. Lo que caracteriza a esta dirección es su estrecho vínculo con las ciencias positivas y, en particular, con las ciencias exactas. Pero esta orientación es idealista hasta la médula. Schlick cree que todo lo inmediatamente dado es psíquico y que lo físico es sólo un signo, un símbolo. Los conceptos científicos son simples ficciones.

Phillip Frank, lo mismo que sus correligionarios, ve únicamente símbolos en todos los conceptos científicos como el tiempo, el espacio, la causalidad, etc. Carnap en su recensión del libro de Frank "La ley de la causalidad y sus límites" afirma que el autor ha demostrado que la declinación del determinismo en la actual mecánica ondulatoria no conduce al triunfo del irracionalismo y del libre albedrío. Pero tal cosa, naturalmente, no puede aceptarse.

El neopositivismo pequeñoburgués contemporáneo, o neomachismo, es una síntesis de las ideas de Mach y Russell. En ello consiste también el ulterior "desarrollo" del machismo.

Tal es la situación de la filosofía burguesa actual. Ella se caracteriza, a primera vista, desde la superficie, por su extraordinaria dispersión, por la anarquía del pensamiento, pero al trabar un conocimiento más profundo con la situación del pensamiento filosófico contemporáneo podemos descubrir lo que es común, inherente a casi todas las corrientes y característico de la etapa dada. Además de ser idealista, la filosofía burguesa está impregnada por el irracionalismo, por la desconfianza en las fuerzas de la razón humana, por la negación de la idea de desarrollo, por el biologismo místico y el intuicionismo, por el reconocimiento de que los instintos, el ciego elemento del "espíritu", la voluntad metafísica, etc., desempeñan el papel decisivo en los problemas del conocimiento y de la realidad. Esta situación es una "adecuada" expresión de la crisis por la que atraviesa la sociedad capitalista y su clase dominante:

la burguesía imperialista. El proletariado revolucionario ha llevado a la burguesía a un callejón sin salida obligándola a abjurar de la razón y a depositar todas sus esperanzas en la fuerza de los instintos animales y de la voluntad ciega, "intuitiva".

En el fondo de la profundísima descomposición y degradación del pensamiento filosófico burgués y en conexión con las enormes conquistas económicas, políticas y culturales de la Unión Soviética, entre algunas capas de la intelectualidad de los países capitalistas se observa en el último tiempo un despertar del interés hacia la filosofía del marxismo-leninismo. Basta indicar las manifestaciones que en defensa del materialismo dialéctico ha realizado el conocido físico Langevin, la creación, en París, de un círculo para el estudio de la filosofía marxista dirigido por el profesor Lahy, director del Laboratorio de Psicología Aplicada, y, finalmente, la publicación de numerosos libros y artículos dedicados al problema del "aspecto intelectual del comunismo". En Inglaterra han sido publicados los trabajos de Hecker "Diálogos moscovitas sobre la filosofía roja" y "Religión y comunismo". El libro de MacMurray "La filosofía del comunismo"; en Estados Unidos los libros de Sidney Hook "La doctrina de Carlos Marx" y de Theodore Brameld "Enfoque filosófico del comunismo"; en Francia el trabajo de Jakubisiak "Los fundamentos filosóficos del comunismo", y en Suiza la obra de Haas "El bolchevismo intelectual".

En el prólogo al libro de Hecker "Diálogos moscovitas sobre la filosofía roja", MacMurray escribe: "La crisis de la sociedad capitalista ha refrescado nuestras mentes". "Muchas personas experimentan un ardiente deseo de conocer lo que ha ocurrido en Rusia". De lo expuesto puede verse cuál es el origen del vivo interés que numerosas personas manifiestan por la Unión Soviética y la filosofía del materialismo dialéctico. Por una parte, la crisis del sistema capitalista y, por otra, el florecimiento del socialismo y de la nueva cultura en la URSS. La confrontación de estos dos hechos no puede dejar de obrar de "un modo refrescante" en muchas cabezas de hombres que ni siquiera pertenecen a la clase obrera.

Por ello es claro que quien desee saber "qué ha ocurrido en Rusia" debe procurar conocer la doctrina de Marx, Engels y Lenin. Pero esto, por lo visto, no le resulta fácil a muchos de los autores que hemos citado y que han publicado sus "interpretaciones" filosóficas de nuestra doctrina. En efecto, tomemos al profesor MacMurray. En su informe "La filosofía del materialismo dialéctico" hace al materialismo dialéctico numerosas objeciones demostrativas de que el autor se halla prisionero del mismo biologismo al que nos hemos referido antes. El materialismo dialéctico, afirma, es una filosofía biológica. Toda filosofía biológica es una filosofía del instinto y no de la razón. Desde el punto de vista de la filosofía biológica, la historia no es la historia de la lucha de clases, sino de la lucha entre las tribus y las naciones.

Por ello, el fascismo, dice, está más cerca de la realización de los principios teóricos del materialismo dialéctico que el comunismo(!?). De lo expuesto se puede ver que es demasiado temprano aún para hablar de que ciertas mentes se han "refrescado". Si el punto de vista de Mac

Murray es realmente éste, él, por lo menos en teoría, está muy cerca del fascismo. Entre el marxismo y el fascismo en cambio media un abismo. Se equivoca profundamente MacMurray cuando considera al materialismo dialéctico "una filosofía biológica". Al inscribir al materialismo dialéctico en la sección de filosofía biológica, el autor debía llevar de inmediato los instintos y los impulsos a primer plano, subordinarles la "razón" y promover la lucha de las tribus y las naciones en lugar de la lucha de clases, es decir, situarse prácticamente en el punto de vista del fascismo. Naturalmente, si se parte de que el materialismo es una "filosofía biológica", es fácil "descubrir" en él una multitud de "contradicciones". Pero la cuestión reside en que el materialismo dialéctico constituye el polo opuesto del biologismo y el irracionalismo hoy dominantes. ¿Qué valor pueden tener entonces los "cumplidos" que MacMurray prodiga al materialismo dialéctico?

El filósofo norteamericano Theodore Brameld en su libro, el primero en idioma inglés que expone sistemáticamente la filosofía de Lenin, revela, subjetivamente, gran "simpatía" tanto hacia la filosofía del materialismo dialéctico como a la Unión Soviética, es decir, hacia nuestra práctica revolucionaria. Sin tener la posibilidad de efectuar aquí una crítica circunstanciada de la obra de Brameld, sólo señalaremos que el autor toma un camino erróneo en su afán de "reducir" la filosofía del marxismo a una cierta síntesis de elementos del estoicismo, del spinozismo y del instrumentalismo.

Por otra parte, en el libro de Brameld hallamos la indignante y disparatada afirmación de que Lenin "ya" en 1905 defendía el punto de vista de que la clase revolucionaria debe encabezarla... ¡¡el "zar"!! Además, causan cómica impresión los intentos que el autor realiza para "justificar" y "explicar" este imaginario planteamiento de Lenin por el "elemento estoico" en la filosofía del marxismo-leninismo con respecto al "papel de la personalidad" en la historia.

El acrecentado interés hacia la filosofía del marxismo-leninismo por parte de la intelectualidad burguesa en los países capitalistas es muy significativo. Nuestra tarea se reduce, en las condiciones actuales, a seguir atentamente todos los fenómenos nuevos que aparecen en nuestro campo, explicar pacientemente los errores y desaciertos de quienes sería, sincera y honestamente manifiestan el deseo de poseer la filosofía marxista-leninista. Pero, por otro lado, debemos declarar una guerra sin cuartel a todos los que intentan e intentarán aprovechar el interés de las grandes masas hacia la construcción socialista y la doctrina marxista-leninista con el fin de falsificar esta doctrina, con el fin de sustituirla por el fascismo, el socialfascismo y otras ideologías antiproletarias.

No cabe duda alguna de que este aumentado interés actual por la filosofía del marxismo-leninismo se traducirá con el tiempo en un amplio movimiento, pues, ante la creciente desintegración del pensamiento filosófico burgués condicionada por la crisis general del capitalismo y por los encarnizados combates de clase, la filosofía proletaria devendrá, *en escala internacional, la única concepción científica del mundo y el único método de investigación,* pues el pensamiento filosófico burgués

experimenta una profundísima decadencia y degradación y este proceso será cada vez más hondo.

En estas condiciones, se reunirá en setiembre de 1934 el VIII Congreso Internacional de Filosofía. Los organizadores del Congreso intentan darle en lo posible un carácter actual. En calidad de temas principales se han propuesto los siguientes: 1. - Los límites de las ciencias naturales. 2. - La significación del análisis lógico para el conocimiento. 3. - Las ciencias sociales descriptivas y normativas. 4. - La religión y la filosofía. 5. - La crisis de la democracia. 6. - El problema de la psicología y la pedagogía. 7. - Tareas de la filosofía en nuestra época.

Al Congreso asistirán representantes de todas las orientaciones burguesas, caracterizadas por nosotros, en el campo de la filosofía. Pronunciarán informes sobre todos los problemas indicados y cualesquiera que sean las divergencias en su propio campo con respecto a la filosofía marxista-leninista y al comunismo, ellos conforman un frente único. Pero esta circunstancia no debe confundirnos, sino que, por el contrario, debe ser un estímulo *para una enérgica ofensiva en todo el frente, para explicar y oponer, en todos los aspectos, la concepción comunista del mundo a todo el frente único burgués.*

En el programa del Congreso no se dice nada sobre *la crisis de la filosofía burguesa,* pues en la casa del ahorcado no se habla de la soga. Sin embargo, basta conocer el *llamamiento* del Comité de organización para persuadirse de que los organizadores del Congreso perciben y tienen plena conciencia de que el *mundo burgués atraviesa una crisis general y multilateral.* En efecto, al próximo Congreso, a diferencia de los precedentes, se ha invitado no sólo a filósofos de profesión, sino a representantes de la ciencia, ingenieros, escritores, políticos, artistas, periodistas, personalidades sociales, etc. Naturalmente, habrá también sacerdotes.

Entre las tareas del Congreso se incluye, como se dice en el llamamiento, un libre "análisis" de la "situación internacional del pensamiento", la discusión de las ideas filosóficas dominantes en relación con las necesidades científicas, económicas, políticas, sociales, literarias, artísticas, morales (y, claro está, ¡¡religiosas!!) de la vida social, la crítica de la época transcurrida, con la intención de trazar líneas directivas para lo futuro, el análisis de la influencia de la filosofía sobre la vida social en la época de postguerra, proposiciones concernientes a la *reforma* de la filosofía y a su enseñanza, la exposición de teorías filosóficas que se proponen la "formación de lo futuro", etc.

El Congreso, la mayoría de cuyos representantes pertenecerá sin duda al campo extremo de la reacción filosófica y política, no nos dará, lógicamente, nada positivo. Tampoco aportaran nada positivo los representantes radicales de la ciencia burguesa contemporánea que se inclinan hacia el materialismo espontáneo. Con tanta mayor energía, nosotros, representantes de la concepción comunista del mundo, debemos robustecer la ofensiva contra la filosofía de la muerta reacción, contra todas y cada una de las corrientes y tendencias del clericalismo, del misticismo y el oscurantismo contemporáneos. Estamos en una situación excepcionalmente favorable ya que tenemos la posibilidad no sólo de ilustrar, *sino de*

fundamentar nuestras tesis teóricas con las conquistas prácticas de nuestro país socialista.

Tenemos todas las razones para declarar con orgullo a todo el mundo que nosotros, los comunistas, poseemos el compás que sin error señala el camino hacia lo futuro, que nuestro compás descubre ante el proletariado las más vastas perspectivas del porvenir. Este compás es la doctrina de Marx, Engels y Lenin.

TERCERA SECCION

PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LAS CIENCIAS NATURALES. LA LUCHA CONTRA EL MECANICISMO

1. EL OBJETO DE LA FILOSOFIA Y DE LA DIALECTICA[1]

I

Para todo marxista revolucionario es un axioma que la dialéctica materialista constituye un método universal de conocimiento de la naturaleza, la historia y el pensamiento humano. Al definir la dialéctica como método de conocimiento, debemos subrayar, con el fin de evitar malentendidos, que los procesos de la naturaleza, de la historia y del pensamiento humano en sí mismos discurren dialécticamente, es decir, están sometidos a las leyes dialécticas. Sólo gracias a la dialéctica objetiva es posible la dialéctica subjetiva.

¿Qué sentido podría atribuirse a la dialéctica como método de conocimiento y de investigación si no reflejara la dialéctica objetiva, si no fuera una expresión de la realidad en determinados conceptos científicos? Es evidente que en tal caso, el método de conocimiento estaría apartado de la realidad y sólo tendría un carácter subjetivo, en tanto que, desde el punto de vista del marxismo, el método es o debe ser un análogo de la realidad. Tal análogo de la realidad es precisamente el método dialéctico.

"El hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo estén sometidos a las mismas leyes, razón por la cual no pueden, en última instancia, contradecirse en sus resultados, sino que tienen que coincidir, domina en absoluto todo nuestro pensar teórico. Constituye la premisa inconsciente e incondicional de éste. El materialismo del siglo XVIII no llegó a investigar esta premisa más que en cuanto a su contenido, en razón del carácter esencialmente metafísico de aquella concepción. Se limitó a demostrar que el contenido de todo pensamiento y de todo saber se deriva necesariamente de la experiencia sensible, restableciendo el principio de *nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu.* (Nada hay en el entendimiento que no haya estado en los sentidos). Sólo la moderna filosofía idealista, pero dialéctica al mismo tiempo, y en particular Hegel, investigaron dicha premisa ateniéndose también a su forma. Pese a las innumerables construcciones caprichosas y fantasías con que aquí nos encontramos, pese a la forma idealista, invertida, de su resultado, de la unidad entre el pensamiento y el ser, es innegable que esta filosofía ha demostrado en una serie de casos y en los campos más diversos, la analogía existente entre los procesos del pensamiento y los procesos naturales e

(1) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1926, Nº 11.

históricos (y a la inversa) y la vigencia de las mismas leyes para todos esos procesos"[2].

En otro lugar Engels dice que la dialéctica objetiva rige en toda la naturaleza y que "la dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es más que el reflejo del movimiento, mediante contrarios, que preside toda la naturaleza, contrarios que, en su pugna constante, en su tránsito final de lo uno a lo otro o bien a formas superiores, condicionan precisamente la vida de la naturaleza"[3].

Así, pues, la dialéctica, en el más amplio sentido, es una ciencia que tiene por objeto las leyes más generales del movimiento y del desarrollo, leyes que son igualmente inherentes tanto a la naturaleza y al pensamiento como a la historia humana.

En tanto que el materialismo del siglo XVIII estableció la coincidencia entre el pensar y el ser desde el punto de vista de su contenido. la filosofía dialéctica estudió la premisa de la coincidencia entre el ser y el pensamiento desde el punto de vista de la forma. Por ello podemos definir de otro modo la dialéctica como ciencia de las formas o leyes de la concatenación en el campo de la naturaleza física, de la historia humana y del pensamiento.

Estas formas o leyes son los conceptos fundamentales de todo conocimiento científico. Siendo, por una parte, formas del pensamiento, conceptos, ellas son, por otra, formas del ser, principios reales, objetivos. Así, pues, la dialéctica es al mismo tiempo lógica, por cuanto tiene que ver con el pensamiento y sus formas, y teoría de la realidad objetiva, del ser, por cuanto estudia las concatenaciones reales entre las cosas. La dialéctica como un todo no es más que una metodología general y, al mismo tiempo, una teoría de la ciencia, una teoría del conocimiento científico en general. Las leyes dialécticas, dice Engels, son leyes reales del desarrollo de la naturaleza y, por tanto, son válidas también para las ciencias naturales teóricas. De suyo se comprende que las formas del pensamiento se desarrollaron en el transcurso de la historia humana como resultado de la actividad teórica y práctica de la colectividad humana en la lucha contra la naturaleza y en el proceso de la lucha recíproca entre las clases sociales. Estas formas o leyes del pensamiento deben "coincidir" con la realidad por ser el reflejo de esta realidad en la conciencia humana. Así, la correspondencia entre el ser y el pensamiento tiene un doble carácter: desde el punto de vista del contenido y desde el punto de vista de la forma.

La ciencia opera con conceptos; los resultados en los que se generalizan los datos de la experiencia, como dice Engels, son los conceptos. "A esa conciencia puede llegarse obligado por los hechos que las ciencias naturales van acumulando; pero es más fácil remontarse a ellas aplicando al carácter dialéctico de estos hechos la conciencia de las leyes del pensamiento dialéctico. El caso es que hoy las ciencias naturales han hecho tales progresos, que ya no pueden sustraerse a la síntesis dialéctica. Pero este proceso se le hará más fácil no olvidando que

(2) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", 1955, pág. 213.
(3) *Ibíd.*, pág. 166.

los resultados en que se resumen sus experiencias son otros tantos conceptos y que el arte de operar con conceptos no lo da la naturaleza ni se adquiere con la conciencia vulgar de la realidad cotidiana, sino que reclama un discurrir real, un discurrir que tiene detrás de sí una larga historia empírica, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza. Precisamente por eso, porque van aprendiendo a asimilar los resultados de dos milenios y medio de evolución filosófica, es por lo que están desprendiéndose, por una parte, de toda esa presunta filosofía específica de la naturaleza, extraña y superior a ella, y por otra, también del mezquino método especulativo heredado del empirismo inglés"[4].

Los datos de la experiencia se generalizan y resumen en los conceptos. La ciencia de los conceptos es la ciencia del pensar. La filosofía es también la ciencia del pensamiento humano. Ella tiene su "historia empírica", como toda otra ciencia. Es fácil comprender que la ciencia del pensar se ha desarrollado en la más estrecha y directa relación con las demás ciencias empíricas, fecundándose recíprocamente. Naturalmente, en la historia del pensamiento a menudo se produce una ruptura entre ellas. La filosofía comienza a construir sus sistemas independientemente de los conceptos puros, desdeñando los hechos, los resultados de las ciencias experimentales, positivas. Pero, por otra parte, las ciencias empíricas menosprecian frecuentemente las ideas rectoras generales, contentándose con los hechos escuetos, sin observar que las generalizaciones necesitan conceptos. La ruptura entre las ciencias naturales y la filosofía, en nuestra concepción, trae consigo el triunfo de un método limitado de pensar.

II

Muchos materialistas marxistas no han comprendido aún la sencilla verdad de que la filosofía en el sentido marxista es algo completamente distinto que la filosofía en el sentido escolar corriente. Esta incomprensión explica las "audaces" declaraciones que hemos oído en los últimos años, cuando personas pertenecientes al campo marxista lanzaban exclamaciones tales como: "¡Fuera la filosofía!", etc. Estos "críticos" prestaban al marxismo, naturalmente, un pésimo servicio.

¿Qué significaba la consigna: ¡Fuera la filosofía!? ¿No está claro acaso que si esta corriente hubiera llegado a prevalecer entre los marxistas este hecho habría llevado a la capitulación ideológica del proletariado, a la capitulación del marxismo ante las doctrinas filosóficas burguesas, a la capitulación ante el idealismo, a la capitulación del marxismo ante la ideología de la burguesía? Y la capitulación ideológica es ya el comienzo de la capitulación política.

Pero, también la segunda consigna: "¡La ciencia de por sí es la filosofía!", en nada es mejor que la primera o, mejor dicho, representa sólo una variedad verbal de la primera. En esencia ambas consignas son

---

(4) *F. Engels*, "Anti-Dühring", 1948, pág. 14. (Ver ed. cit., pág. 19).

idénticas, iguales, pues tienen por premisa la negación de la filosofía y, en nuestro caso concreto, la negación de la filosofía del marxismo. De nada sirve ocultar los errores: en nuestro país se ha constituido en los últimos años un grupo antifilosófico que llega a reclamar que la filosofía sea expulsada de nuestras instituciones de enseñanza superior.

Los enemigos de la filosofía inculpan a ésta todos los pecados mortales. Pero estos críticos y terribles acusadores no tienen ninguna idea sobre las relaciones entre la filosofía y la ciencia.

La filosofía ha suministrado siempre ideas y principios generales y dirigentes a la ciencia; a este respecto los filósofos, según dice Engels, han dirigido hasta hoy a los naturalistas. Pero, en honor a la justicia, es preciso añadir que los filósofos siempre han partido en sus generalizaciones del material científico que les proporcionaba la ciencia contemporánea! Por consiguiente, el carácter, la orientación y el método de la filosofía son determinados en grado considerable por la situación de las ciencias positivas.

Al mismo tiempo es preciso, claro está, subrayar especialmente las relaciones sociales que determinan las ideas y principios generales tanto de la filosofía como de la ciencia. Chernishevski consideraba que, para su época, Feuerbach hizo la mejor exposición de los conceptos científicos, y esperaba que los naturalistas habrían de ser capaces de elaborar un sistema de conceptos más exactos y completos que el que formulara Feuerbach sólo cuando dejaran de decir tonterías metafísicas, es decir, cuando se liberaran del idealismo.

A propósito de esta consideración de Chernishevski, Plejánov observa lo siguiente: "¿Pero cuándo dejarán los naturalistas de decir tonterías metafísicas? Evidentemente, sólo cuando cambien las relaciones sociales bajo cuya influencia las «clases cultas» temen el materialismo en cuanto verdad filosófica absolutamente incompatible con sus intereses sociales"(5).

Por consiguiente, los naturalistas, desde el punto de vista de Plejánov y, claro está, de Lenin, no son, en modo alguno ángeles inmaculados a los que son inherentes todas las virtudes, como cree por ejemplo A. K. Timiriázev. Por el contrario, la filosofía —en nuestro país siempre se trata, naturalmente, de la filosofía marxista— es y debe ser el antídoto contra los elementos metafísicos idealistas que todavía impregnan las ciencias naturales contemporáneas.

El materialismo dialéctico es, naturalmente, una verdad objetiva. Pero en la actual sociedad de clases es, al mismo tiempo, una filosofía de clase, es decir la filosofía o ideología del proletariado. El materialismo dialéctico es absolutamente incompatible con los intereses sociales de la burguesía.

Por ello es plenamente comprensible que los naturalistas modernos, y no sólo los filósofos, no dejen de "decir tonterías metafísicas". La consigna: "La ciencia de por sí es la filosofía", en primer lugar, es incierta en esencia; en segundo, en las condiciones actuales es reaccionaria pues exige que el marxismo, como concepción filosófica y como ideo-

(5) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. V, pág. 237.

logía de clase, se rehúse a influir en los naturalistas que, en los países del capitalismo se encuentran aún, en su inmensa mayoría, bajo la influencia de la ideología burguesa. Pero esta consigna ante todo es falsa en esencia, porque el materialismo dialéctico da la posibilidad de elaborar un "sistema de conceptos" más satisfactorio y pleno que lo que están en condiciones de hacer las ciencias naturales contemporáneas con sus "propias fuerzas". Por eso es que Engels exige de las ciencias naturales (así como de la historia) que ante todo asimilen la dialéctica materialista.

Esto significa que hasta tanto las propias ciencias naturales (y la historia) no lleguen a impregnarse de dialéctica y de materialismo, dejarán mucho que desear, se nutrirán, por su parte, con una mala filosofía y con los residuos de la vieja metafísica, al mismo tiempo que ellas mismas nutrirán, es decir crearán, la base para los "desechos filosóficos", para las tonterías ideológicas y metafísicas. Engels, como ve el lector, comprendía las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales mucho más profundamente que todos los actuales "críticos" de la filosofía tomados en conjunto.

A dónde lleva la tesis: "La ciencia de por sí es la filosofía", lo demuestra el hecho de que los propios autores que la proclaman han asimilado una mala filosofía: una mezcla ecléctica de positivismo y neokantismo que no les impide hablar día y noche sobre su materialismo.

A este respecto, nos permitiremos introducir, aunque sea de paso, otro problema concerniente a nuestro tema. En el último tiempo, las "personalidades" con inclinaciones "críticas" con respecto a la filosofía y que insistentemente repiten que "la ciencia de por sí es filosofía" han comenzado a promover una tesis destinada a demostrar que entre Plejánov y Lenin existe un profundo abismo: Plejánov es un filósofo, dicen, en el mal sentido, en el sentido escolástico, mientras que Lenin es un filósofo de la ciencia. Para Lenin la ciencia de por sí sería filosofía, mientras que Plejánov es un filósofo abstracto, es decir, un escolástico y un hegeliano. Estos críticos dirigen "cumplidos" a Lenin, remitiéndolos, en esencia, a sus propias personalidades "críticas".

Así, el profesor I. A. Borichevski ha formulado en un debate la siguiente declaración: "Dos palabras sobre Plejánov. Sus méritos ante el materialismo revolucionario son notorios; pero ellos no deben ocultarnos algunas lagunas de su enfoque filosófico. Plejánov no abordó desde abajo, desde el conocimiento positivo, los llamados problemas generales, sino desde arriba, a través de la filosofía abstracta. He aquí por qué, en oposición a Lenin, filósofo innato de la ciencia, Plejánov, por el método empleado en sus búsquedas filosóficas, ha seguido siendo, mayormente, sólo un filósofo en el sentido corriente de la palabra"(6).

De aquí, concluye nuestro filósofo intracientífico, el entusiasmo de Plejánov por Hegel. Algunas líneas después el profesor Borichevski

---

(6) "Las ciencias naturales mecanicistas y el materialismo dialéctico". Recopilación de debates del Instituto de Investigación Científica Timiriázev", pág. 51.

dice: "Debemos distinguir rigurosamente dos corrientes en el materialismo revolucionario contemporáneo. En primer lugar, la corriente intracientífica que quiere ser una generalización máxima de la ciencia positiva como un todo, y procura liberar a ésta de todo género de espectros filosóficos. En segundo lugar, la corriente filosófica neohegeliana (por poco diría neo-escolástica). Por su apariencia exterior ellas serían coincidentes entre sí, pero sólo por la apariencia. Expresándolo en la lengua de Spinoza, entre ellas existe aproximadamente la misma diferencia que entre un perro y la constelación del Can"(7). Hay que hacer justicia a Borichevski por su franqueza. Pues no cabe ninguna duda de que muchos materialistas mecanicistas y positivistas del campo marxista sostienen el mismo punto de vista, pero prefieren los rodeos, al tiempo que Borichevski dice abiertamente lo que ellos piensan. Que entre el "materialismo revolucionario" de Borichevski y el materialismo dialéctico de Marx y Engels hay la misma diferencia que entre un perro y la constelación del Can, es algo completamente cierto. Pero no se puede dejar de protestar contra la tentativa de contraponer el materialismo de Plejánov al materialismo de Lenin como dos corrientes distintas en la filosofía del marxismo, semejantes sólo en apariencia, pero no en esencia.

Nuestros críticos procuran hacerse de un capital a expensas de las imaginarias diferencias de principio existentes entre el materialismo y el método de Lenin y los de Plejánov. Sin embargo, en cuanto se procede a precisar y concretar estas aparentes diferencias de principio, se pone de manifiesto la falsedad y artificiosidad que encierra la contraposición de Lenin, como filósofo "intracientífico", a Plejánov, como filósofo "extracientífico".

Para refutar este artificioso esquema se podría aducir el testimonio del propio Lenin que, en las cuestiones filosóficas generales (pese a que criticó algunos errores de Plejánov), no sólo no le retiró su apoyo, sino que subrayó reiteradamente su solidaridad con él. Si entre ellos hubiera existido la divergencia de opinión que describen los actuales "críticos", Lenin no habría podido decir en 1921 "que *no se puede* ser un comunista consciente, *auténtico*, sin estudiar —precisamente *estudiar*— todo lo que Plejánov escribió sobre filosofía, pues es lo mejor que existe en toda la literatura marxista internacional"(8).

Semejantes declaraciones de los "críticos" deben ser severamente enjuiciadas porque intentan además sancionar su desnaturalización del marxismo remitiéndose a la autoridad de Lenin. En realidad ¿a qué aspiran nuestros recién llegados críticos del marxismo? A liberarse del marxismo.

Un representante típico de esta bastante difundida corriente es el mismo profesor Borichevski.

¿Para qué necesitaba Borichevski establecer en el materialismo contemporáneo la existencia de dos corrientes: la una, intracientífica y la

---

(7) *Ibíd.*, págs. 51-52.
(8) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXII, pág. 86.

otra, filosófica (neohegeliana, neoescolástica)? La respuesta nos la da el propio Borichevski: "...de nuestro anterior deslinde de posiciones con toda nitidez deriva esta verdad: la actual concepción mecanicista del mundo debe procurar liberarse, por todos los medios, de toda «filosofía»".

¿Qué entiende el profesor Borichevski por filosofía, de la cual la ciencia positiva debe por todos los medios procurar liberarse? La cosa es muy sencilla. El profesor Borichevski, de un modo muy vívido pero con loable franqueza, habla de la dialéctica aunque sin llamar al diablo por su verdadero nombre.

"Para mi gran asombro —continúa nuestro orador—, el camarada Timiriázev emplea términos tan indiscutiblemente «filosóficos» como los de transformación de la cantidad en calidad. Es ésta *una terminología puramente hegeliana; la ciencia positiva no la necesita ni como regalo*". (Subrayado por mí. - *A. D.*).

El lector puede apreciar con cuánto fundamento los críticos de la filosofía se remiten a Lenin. Si el "entusiasmo" de Plejánov por Hegel lo explica el carácter extracientífico de la filosofía de Plejánov, como Lenin también se "entusiasmaba" por Hegel en no menor grado, por consiguiente también su filosofía tiene el mismo carácter extracientífico. Y si a una de las leyes indiscutibles de la dialéctica como la ley de la transformación de la cantidad en calidad, se la declara *hegeliana* y *escolástica*, que "la ciencia positiva no necesita ni como regalo" ¿qué decir de la dialéctica en su conjunto? Pero todos saben qué importancia daba Lenin a la dialéctica. Por consiguiente, Lenin no merece indulgencia alguna por parte de los positivistas. Si fueran consecuentes deberían reconocerlo tan hegeliano y escolástico como Plejánov y Engels.

III

Así, pues, poco a poco hemos llegado a la tercera consigna fundamental proclamada por los críticos del marxismo: ¡La dialéctica es escolástica! Es fácil comprender que esta consigna está íntimamente relacionada con las dos primeras y que es su prolongación y culminación. Si la ciencia de por sí es la filosofía, si la ciencia positiva debe procurar liberarse de toda filosofía, este punto de vista positivista lleva inevitablemente a negar el materialismo dialéctico en general y la dialéctica materialista en particular.

Por ello los marxistas hostiles a la filosofía, aunque de palabra se atienen a la terminología dialéctica, en los hechos afirman algo diametralmente opuesto: para ellos la filosofía marxista no existe. El materialismo filosófico para ellos se concreta en las ciencias naturales mecanicistas contemporáneas; al lado de las ciencias naturales admiten la existencia del materialismo histórico, cuyo objeto es el proceso histórico.

Por tanto, estos camaradas se pasan al punto de vista sustentado por todos los adversarios del marxismo y todos los revisionistas, que consiste en reducir la esencia del marxismo únicamente al materialismo histórico que, o bien es compatible con cualquier concepción filosófica

(el machismo, el kantismo, etc.), o bien no está en absoluto vinculado con una concepción filosófica, abriéndose nuevamente así la posibilidad de combinar el marxismo con cualquier variedad del idealismo filosófico, por una parte, lo que conduce a reducir el marxismo simplemente a la teoría del proceso histórico, por otra.

Es sorprendente que marxistas que niegan a la filosofía una significación independiente y se han pasado al punto de vista de limitar el marxismo a la teoría histórica, no adviertan que sus opiniones llevan a *desarmar* el marxismo, *a la capitulación* del proletariado en el campo de la teoría frente a la filosofía burguesa, cosa que ellos subjetivamente no desean. El planteamiento de quienes niegan la filosofía es nocivo desde el punto de vista de la lucha de clases del proletariado y falso en esencia.

¿Qué filósofo o sabio burgués discutirá contra las ciencias naturales mecanicistas en cuanto tales? Por el contrario, éstas le son enteramente aceptables. Por eso, cuando se dice que el materialismo filosófico se concreta en las ciencias naturales mecanicistas contemporáneas, los filósofos idealistas burgueses no harán objeciones. Efectuarán tan sólo un agregado "pequeño" pero sumamente importante: le darán a estas ciencias naturales *mecanicistas* un fundamento filosófico *idealista* bajo la forma, aunque más no sea, de la *gnoseología* kantiana o machista.

En una palabra, el reconocimiento de las ciencias naturales mecanicistas, como lo demuestra la historia de la ciencia y de la filosofía, es enteramente compatible *con el idealismo en el campo de la teoría del conocimiento y en el de la concepción filosófica del mundo.*

Por otro lado, ¿es preciso acaso demostrar que se ha intentado y se sigue intentando combinar el materialismo histórico con cualquier variedad del idealismo? El lector dirá —y tendrá plena razón— que todos estos intentos de conjugar el *materialismo* histórico con el *idealismo* filosófico son ilegítimos e intrínsecamente contradictorios y un producto del más puro eclecticismo. Esto es completamente cierto. Pero al mismo tiempo es evidente que para tener la posibilidad de desarmar y derrotar por completo al enemigo hay que oponerle una doctrina filosófica integral y armoniosa, es preciso cultivar el materialismo dialéctico como concepción filosófica del mundo, la teoría materialista del conocimiento, la dialéctica como metodología científica. Las batallas más serias y decisivas contra el idealismo y la metafísica por lo común tienen lugar en estos sectores. Por ello el contraponer las ciencias naturales mecanicistas al idealismo está lejos de ser suficiente para refutarlo.

El idealismo, como se ha dicho, admite las ciencias naturales mecanicistas, pero les da como cimiento la teoría idealista del conocimiento o, basándose en ellas, erige una superestructura idealista.

Así, pues, no se puede estar de acuerdo con aquellos marxistas que aspiran a diluir la filosofía del marxismo —el materialismo dialéctico— en las ciencias naturales mecanicistas contemporáneas en general o en la teoría de la relatividad de Einstein en particular. Las ciencias positivas, naturalmente, nutren al materialismo dialéctico, pero el materialismo dialéctico existe al lado de las otras ciencias positivas como dis-

ciplina independiente —en primer lugar como *metodología y teoría del conocimiento científico.*

La incomprensión del significado independiente del materialismo dialéctico como concepción filosófica, y de la dialéctica materialista como metodología universal de las ciencias (incluyendo la teoría del conocimiento), explica el hecho de que algunos críticos declaren simplemente escolástica a la dialéctica.

Estos eruditos críticos están persuadidos de que dicen cosas muy sabias. Pero, en realidad, tienen una idea muy vaga del objeto acerca del cual formulan juicios tan audaces y sabios. En efecto, ¿qué entienden ellos por escolástico o "metodologismo" puro? Es evidente que con ello quieren subrayar que la dialéctica se dedica al análisis de los conceptos en lugar de dedicarse al estudio de la realidad concreta. Nuestros críticos confunden distintas tareas.

En el estudio de la realidad concreta, esta misma realidad es el contenido de la dialéctica, la dialéctica es una forma, un modo de estudiar, un método con cuya ayuda llegamos a conocer adecuadamente el objeto y, por así decirlo, lo poseemos. Pero, la dialéctica *teórica*, por cuanto es una *lógica dialéctica*, tiene en parte por contenido las propias *formas* del pensar, el análisis lógico de las categorías o conceptos.

A la observación formulada por Chernishevski de que la "escolástica es por excelencia dialéctica", Plejánov responde: "Pero si la escolástica, en cierto sentido, es decir, en el sentido del análisis de los conceptos, era dialéctica, no hay que olvidar que esta dialéctica era «sirvienta de la teología» y precisamente por ello no quería y no podía llamar a juicio los postulados fundamentales sobre cuya base realizaba sus operaciones lógicas. Su situación dependiente con frecuencia la transformaba en sofística; pero, por su esencia —como con razón observara Hegel y como pensaba, por lo visto, el propio Chernishevski cuando escribía su «Ensayos sobre el período de Gogol»—, no tiene nada de común con la sofística, porque muestra la insuficiencia de las determinaciones racionales abstractas, en cuya inevitable unilateralidad se apoya toda sofística"(9).

Así, pues, la dialéctica teórica tampoco puede prescindir del análisis lógico de los conceptos. Y si con motivo de este análisis dialéctico de los conceptos resuenan exclamaciones sobre escolástica, este hecho no prueba, en todo caso, la gran "profundidad" teórica de los críticos por más supergenios que se crean.

IV

El materialismo dialéctico es una teoría universal, que ha nacido sobre la base de toda la masa de datos que la ciencia y la historia del pensamiento filosófico así como la práctica humana ha acumulado. En nuestro país se acostumbra aún a referirse con menosprecio a la dialéc-

(9) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. V, pág.. 239.

tica, no obstante que el pensamiento marxista ruso ha producido, con Plejánov y Lenin, a dos grandes dialécticos.

Los fundadores del marxismo concedían a la dialéctica una importancia excepcional. Basta decir que Engels, en su recensión de "Zur Kritik der politischen Ökonomie", de Marx, pone la dialéctica junto al materialismo.

El materialismo dialéctico sintetiza orgánicamente el materialismo filosófico y la dialéctica materialista. Más adelante, volveremos al problema de la relación entre la dialéctica y el materialismo. A este mismo respecto es necesario remitirnos una vez más a las concepciones de Engels sobre la filosofía en general, pues quienes niegan la filosofía gustan referirse a Engels para confirmar sus opiniones.

Examinemos cuáles son las verdaderas ideas de Engels; con este fin nos permitiremos aducir algunas citas, tomadas de su obra, que se refieren a los problemas que nos interesan. He aquí lo que en su "Ludwig Feuerbach" Engels escribe sobre los sistemas filosóficos: "El «sistema» es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones. Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer; lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Tan pronto como descubrimos —y en fin de cuentas, nadie nos ha ayudado más que Hegel a descubrirlo— que planteada así la tarea de la filosofía, no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos dé lo que sólo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; tan pronto como descubrimos esto, se acaba toda filosofía en el sentido tradicional de esta palabra. La «verdad absoluta», imposible de alcanzar por este camino e inaccesible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, accesibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico. En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo"[10].

No es necesario comentar en detalle esta cita. Ella habla categóricamente del fin de la filosofía en el viejo sentido, es decir, de la filosofía que construye sistemas cuyo objeto es la verdad absoluta y aspira a eliminar todas las contradicciones mediante esta verdad absoluta. ¿Qué es lo que queda después de eliminar los sistemas filosóficos? A esto Engels da una respuesta inequívoca: el método dialéctico, que unifica los resultados alcanzados por las ciencias positivas. Por consiguiente, la filosofía se reduce aquí a la metodología; y Hegel tiene el mérito de

(10) *C. Marx y F. Engels*, "Obras escogidas", t. II, pág. 346. (Ver ed. cit., t. II, págs. 339-340).

haber preparado, con toda su actividad, la posibilidad y la premisa para superar la filosofía en el viejo sentido.

El propio Hegel construyó uno de los más grandiosos sistemas filosóficos, pero al mismo tiempo elaboró el método dialéctico, que impregna todo su sistema y, a la vez, lo niega. "Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana... —dice Engels—, en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que trataba de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo había que aprenderse de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada. Y lo mismo que en el terreno de la filosofía, en los demás campos del conocimiento y en el de la actuación práctica. La historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un «Estado» perfecto, son cosas que sólo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias, y por tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará, en su día, la hora de caducar y perecer. Del mismo modo que la burguesía, por medio de la gran industria, la libre concurrencia y el mercado mundial, acaba prácticamente con todas las instituciones estables, consagradas por una venerable antigüedad, esta filosofía dialéctica acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de un estado absoluto de la humanidad, congruente con aquélla. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de perecedero y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Cierto es también que tiene un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie"(11).

En el fragmento citado Engels se pronuncia una vez más resueltamente contra los *sistemas filosóficos*, que tienen inevitablemente un ca-

---

(11) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras escogidas", t. II, págs. 343-344. (Ver ed. cit., t. II, pág. 337).

rácter dogmático y metafísico a consecuencia de que arrancan de la verdad absoluta, es decir, de postulados eternos e inmutables. El carácter revolucionario de la filosofía hegeliana estribaba en que ella consideraba todo, incluida la verdad, a la luz del *proceso histórico*. El carácter dogmático y metafísico de la filosofía precedente debía ceder el puesto a una nueva *forma de filosofar*. El punto de vista dialéctico e histórico debía penetrar la propia filosofía, el propio conocimiento humano, como lo había hecho en todos los demás dominios. En este sentido, Engels *opone la filosofía dialéctica* a la vieja filosofía metafísica. Por su esencia misma, la filosofía dialéctica, el pensamiento dialéctico, contradice a un *sistema universal, definitivamente acabado, de conocimiento de la naturaleza y de la historia.*

Engels señala más adelante otro aspecto: el *carácter artificioso* de las construcciones elaboradas por todos los sistemas filosóficos. En lugar de la concatenación natural, real, de los fenómenos, los sistemas filosóficos tenían que establecer *concatenaciones artificiosas*, debido, sobre todo, a las insuficiencias de los propios conocimientos positivos, es decir, de las ciencias naturales y sociales.

Los filósofos han procurado siempre representar la naturaleza como un todo único concatenado. "El darnos esta visión de conjunto —escribe Engels— era la misión que corría antes a cargo de la llamada filosofía de la naturaleza. Para poder hacerlo, ésta no tenía más remedio que suplantar las concatenaciones reales, que aún no se habían descubierto, por otras ideales, imaginarias, sustituyendo los hechos ignorados por figuraciones, llenando las verdaderas lagunas por medio de la imaginación. Con este método llegó a ciertas ideas geniales y presintió algunos de los descubrimientos posteriores. Pero también cometió, como no podía por menos, absurdos de mucha monta. Hoy, cuando los resultados de las investigaciones naturales sólo necesitan enfocarse dialécticamente, es decir, en su propia concatenación, para llegar a un «sistema de la naturaleza» suficiente para nuestro tiempo, cuando el carácter dialéctico de esta concatenación se impone, incluso contra su voluntad, a las cabezas metafísicamente educadas de los naturalistas; hoy, la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada. Cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: *significaría un retroceso*"[12].

Lo mismo es válido para las ciencias sociales y, en primer lugar, para la llamada filosofía de la historia.

En todos lados —tanto en la filosofía de la naturaleza como de la historia— los filósofos se veían obligados a establecer concatenaciones artificiosas, es decir, inventadas, en sustitución de las concatenaciones naturales, reales, puestas de manifiesto por los fenómenos mismos.

Pero Engels, a diferencia de los actuales enemigos de la filosofía, sabía abordar de un modo histórico y dialéctico tanto la vieja filosofía de la naturaleza como de la historia. Por eso subraya que los filósofos habían formulado, tanto en la filosofía de la naturaleza como en la

(12) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras escogidas", t. II, pág. 370. (Ver ed. cit., t. II, pág. 363).

filosofía de la historia, muchas ideas geniales y habían presentido muchos descubrimientos posteriores.

Engels, claro está, no se limita a una negación escueta, sino que explica la situación de la anterior filosofía por las condiciones históricas de desarrollo de la propia ciencia. En nuestros días, muchos, en particular los naturalistas empíricos, menosprecian la filosofía y creen sinceramente que las ciencias naturales están, por así decirlo, libres de los pecados de dogmatismo y de metafísica y por el contrario se creen aseguradas contra ellos, mientras que Engels habla incluso de las "cabezas metafísicas" de los naturalistas, es decir, del modo metafísico de pensar que les es inherente. Más aun, Engels considera a la vieja metafísica como un resultado de las viejas ciencias naturales. En virtud de que las ciencias naturales tenían un carácter metafísico, la filosofía nacida de ellas estaba impregnada de dogmatismo y metafísica. "El viejo método de investigación y de pensamiento que Hegel llama «metafísico», método que se ocupaba preferentemente de la investigación de los *objetos*, como algo hecho y fijo, y cuyos residuos embrollan todavía con bastante fuerza las cabezas, tenía en su tiempo una gran razón histórica de ser. Había que investigar las cosas antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era tal o cual objeto antes de pulsar los cambios que en él se operaban. Y así acontecía en las ciencias naturales. La vieja metafísica que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y vivas como objetos fijos e inmutables"(13).

Así, pues, Engels opone constantemente a la vieja filosofía la filosofía dialéctica que, a diferencia de la primera, no se dedica a las especulaciones en el sentido de imponer a la naturaleza y a la historia sus concatenaciones ideológicas inventadas, artificiosas y subjetivas. La filosofía dialéctica sustituye estas concatenaciones ideológicas por las concatenaciones reales, materiales, entre las cosas, por el descubrimiento de las leyes que rigen el movimiento de los fenómenos mismos. El materialismo moderno, es decir, el materialismo dialéctico, escribe Engels, no necesita ya de ninguna filosofía situada por encima de las demás ciencias. La filosofía desempeñaba antes el papel de ciencia de las ciencias, el papel de árbitro de las ciencias especiales, adjudicándoles desde arriba, por así decirlo, su ideología. "Desde el momento en que cada ciencia tiene que poner en claro la posición que ocupa en la concatenación universal de las cosas y en el conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica"(14).

Por consiguiente la filosofía, desde el punto de vista de Engels, no es tampoco una ciencia de las ciencias, es decir, una "ciencia" por encima de las ciencias. De toda la anterior filosofía queda, en calidad de ciencia independiente, la lógica formal y la dialéctica. En este sentido

(13) *Ibíd.*, págs. 368-369. (Ver ed. cit., pág. 362).
(14) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 25. (Ver ed. cit., pág. 35).

la propia filosofía es una ciencia que tiene por objeto el pensamiento humano, el método de pensar y, en un sentido más amplio, la dialéctica como método universal de investigación. "Sólo siguiendo la senda dialéctica, no perdiendo jamás de vista las acciones y reacciones generales de la génesis y de la caducidad, los cambios de avance y retroceso, llegamos, pues, a una concepción exacta del universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen por él proyectada en las cabezas de los hombres"(15).

Por tanto, el método dialéctico de investigación no es algo impuesto desde afuera a la naturaleza y la historia, sino la expresión intrínseca del propio proceso objetivo, su análogo, el reflejo de las concatenaciones reales en el pensamiento. Debe decirse que no sólo los filósofos burgueses tienen una falsa idea de la dialéctica; también la tienen aquellos marxistas que pretenden negar y subvertir la filosofía. Estos marxistas se hallan enteramente cautivos de los filósofos burgueses. Por lógica entienden una ciencia puramente formal que tiene que ver con las leyes del pensar concebidas de un modo puramente subjetivo y estrecho. Pero cuando Engels dice que la filosofía marxista se reduce a la teoría del pensamiento, la lógica y la dialéctica, por ésta entendía algo completamente distinto de lo que se comprende en numerosos "manuales de lógica". Ya Hegel había reprochado a la lógica corriente o formal el que ella considerara "las formas mismas" como determinaciones subjetivas del entendimiento y no como determinaciones de la razón. "En general se cree —escribe— que la lógica del concepto es una ciencia puramente formal, es decir, que esta ciencia considera sólo las formas del concepto, del juicio y del silogismo, que no se refiere al problema de la verdad de los objetos, a los que se aplican estas formas y que esta verdad depende exclusivamente del contenido de los objetos mismos. Si las formas lógicas constituyeran sólo marcos vacíos e inmóviles, capaces de contener cualquier género de ideas y pensamientos, su estudio sería completamente estéril y no tendría ningún interés objetivo"(16).

Por teoría del pensar, Engels entiende la ciencia del pensamiento teórico en el amplio sentido de la palabra, la teoría del pensamiento científico en general. La dialéctica materialista como teoría del pensamiento científico constituye también el fundamento filosófico del marxismo. En este mismo sentido Lenin escribe que la lógica no es la ciencia de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes que rigen el desarrollo "de todas las cosas materiales, naturales y espirituales", es decir, el desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, o sea, la suma y compendio, la conclusión de la historia del conocimiento del mundo(17).

Así, pues, quienes niegan la filosofía no tienen el derecho de remitirse a Engels para confirmar sus opiniones. Por el contrario, Marx

---

(15) *Ibid.*, pág. 23. (Ver ed. cit., pág. 33).

(16) *Hegel*, "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", traducción de V. Chizhov, P. I, 1861, pág. 162.

(17) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", Editorial Cartago, Buenos Aires, 1963, pág. 89.

y Engels, después de limitar las pretensiones de la vieja filosofía, la transformaron en una verdadera ciencia.

Engels consideraba un gran mal el hecho de que los naturalistas contemporáneos tuvieran conocimientos a medias en el campo de la filosofía, pues los resultados de las ciencias naturales contemporáneas han entrado en contradicción con el método tradicional de pensar. La tarea planteada ante las ciencias naturales consiste en hacer concordar estos resultados con las formas superiores del pensamiento, es decir, con la filosofía dialéctica. Los naturalistas deben dominar la dialéctica.

La filosofía hizo, principalmente gracias a Hegel, un inmenso progreso. Se elevó a un grado superior de desarrollo. Trazó el camino para elaborar la forma acertada del pensamiento científico, mientras que las ciencias naturales por sí mismas, aunque habían logrado enormes progresos, no eran capaces de dominar, sin la filosofía, es decir, sin la dialéctica, su propia riqueza, sus propios resultados. Así precisamente plantea Engels el problema.

Las ciencias naturales empíricas, dice, han acumulado una masa gigantesca de material positivo, pero con los métodos del empirismo no se puede sistematizar este material y "ordenarlo desde el punto de vista de su concatenación interna", como tampoco establecer la debida conexión entre los campos del conocimiento. Pues para esta labor son necesarios el *pensamiento teórico*, la *filosofía dialéctica*. Pero Engels no se detiene aquí.

La dialéctica es el *resultado supremo* del desarrollo de la historia de la ciencia y la filosofía. Situándose en todas partes en el punto de vista histórico y dialéctico, comprendiendo que el *resultado* del desarrollo no puede ser separado del propio *proceso o camino de desarrollo*, Engels aborda el pensamiento teórico también desde el punto de vista de la *historia del pensamiento*.

El pensamiento teórico, dice, debe ser desarrollado, perfeccionado, y para semejante obra aún no existe otro medio que estudiar la *historia de la filosofía*. La *teoría del pensamiento científico*, al cual Engels reduce la filosofía, es el resultado de la *historia del pensamiento*. Por ello, para comprender acertadamente la teoría del pensamiento dialéctico, es preciso estudiar la historia de la filosofía, la historia del pensamiento.

"El pensamiento teórico de toda época, por tanto de la nuestra, —dice Engels— es un producto histórico, que reviste formas muy distintas y asume, por lo tanto, contenido muy distinto. Como todas las ciencias, la ciencia del pensamiento es, por consiguiente, una ciencia histórica, la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano. Y esto tiene también su importancia en lo que afecta a la aplicación práctica del pensamiento a los campos empíricos. Porque, primeramente, la teoría de las leyes del pensamiento no es, ni mucho menos, una «verdad eterna» establecida de una vez para siempre, como se lo imagina el espíritu del filisteo en cuanto oye la palabra «lógica». La misma lógica formal ha sido objeto de enconados debates desde Aristóteles hasta nuestros días. Y por lo que a la dialéctica se refiere, hasta hoy sólo ha sido investigada detenidamente por dos pensadores: Aristóteles y Hegel. Y precisamente la dialéctica es la forma más importante de pensamiento para

las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda el método de analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos evolutivos que ocurren en la naturaleza, las concatenaciones universales, y el tránsito de un terreno a otro de investigación.

En segundo lugar, el conocimiento del curso de desarrollo histórico del pensamiento humano, de las concepciones que en las diferentes épocas se han manifestado acerca de las concatenaciones generales del mundo exterior, es también una necesidad para las ciencias naturales teóricas, porque nos brinda la medida para apreciar las teorías formuladas por éstas. En este respecto, se nos revela con harta frecuencia y con colores muy vivos el insuficiente conocimiento de la historia de la filosofía. No pocas veces, vemos sostenidas por los naturalistas teorizantes, como si se tratara de los más modernos conocimientos, que hasta se imponen por moda durante algún tiempo, tesis que la filosofía viene profesando desde hace varios siglos y que, bastantes veces, han sido ya filosóficamente desechadas"[18].

Hemos citado este largo fragmento de "Dialéctica de la naturaleza" para mostrar una vez más al lector qué elevada opinión tenía Engels de la filosofía y qué gran papel le atribuía incluso para el desarrollo de las ciencias naturales. Engels exige que los naturalistas asimilen no sólo el resultado de la multisecular historia del pensamiento —la nueva teoría del pensar, la filosofía dialéctica— sino que los naturalistas teóricos estudien seriamente también la historia del pensamiento, la historia de la filosofía. En opinión de Engels, tan sólo la dialéctica puede ayudar a las ciencias naturales a salir del callejón sin salida en el que se encontraban en virtud de que, filosóficamente, teóricamente, se mantenían en el punto de vista de la vieja metafísica. Engels, por consiguiente, consideraba necesario dar a las ciencias naturales contemporáneas un nuevo fundamento teórico-filosófico. Sin este fundamento filosófico, las ciencias naturales seguirán siendo, en su opinión, unas ciencias naturales puramente empíricas, carentes de generalización teórica universal.

Engels dice que los griegos veían la naturaleza como un todo. La concatenación universal de los fenómenos en el mundo era para ellos un resultado de la contemplación inmediata, la falla de su filosofía estribaba en que no habían avanzado hasta el análisis de la naturaleza, hasta la comprensión de lo singular en la relación con el todo. Por otra parte, el modo metafísico de pensar, que continúa dominando hoy en las ciencias naturales, no encuentra el camino que va de los fenómenos singulares a la comprensión del todo. Las ciencias naturales contemporáneas han hecho grandes progresos en la desintegración y el análisis de la naturaleza, pero sólo se encuentran en la vía de abarcar sintéticamente a aquélla.

La dialéctica materialista procura transformar la concatenación universal entre los fenómenos de contemplación inmediata en síntesis mediata a través de la concepción de los fenómenos singulares en conexión con la concepción del todo, y en este sentido indica un seguro camino a la ciencia.

---

(18) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", págs. 22-23.

2. LA DIALECTICA MATERIALISTA Y LAS CIENCIAS NATURALES[19]

I

También los libros, como se sabe, tienen su destino. En el curso de casi 20 años Engels se dedicó, aunque no de modo continuado, al estudio de las matemáticas y las ciencias naturales, fijándose el propósito de aplicar el método dialéctico a las ciencias naturales. Abrumado por otros trabajos, sobre todo después de la muerte de Marx, Engels naturalmente pudo destinar relativamente poco tiempo a los problemas de las ciencias naturales. Sin embargo, en los mencionados intervalos acumuló observaciones y esbozos excepcionalmente valiosos que, lamentablemente, no llegó a elaborar en un todo coherente.

Engels murió en 1895 y su herencia literaria fue a dar a las "seguras" manos de Bernstein quien conservó "cuidadosamente" los manuscritos de su ex maestro hasta el 30º aniversario de su muerte, sin haber hallado tiempo para conocer el valioso material que tenía en su poder por el espacio de tres décadas. Para hacer justicia debe decirse que tanto Bernstein como el Comité Central del Partido Socialdemócrata Alemán oportunamente "adoptaron medidas" para tomar conocimiento del contenido de la herencia de Engels encargando al fallecido Leo Arons estudiar los manuscritos de los dos fundadores del marxismo dedicados a las matemáticas y a las ciencias naturales. El juicio negativo del sabio experto Leo Arons decidió el destino del libro de Engels.

Sin embargo, después que Leo Arons puso a Engels una nota insatisfactoria por la composición sobre el tema de las ciencias naturales, el valeroso Bernstein no quemó los manuscritos de Engels, sino que continuó conservándolos "cuidadosamente" en un cofre a la espera de mejores tiempos. Después de 30 años, Bernstein recordó nuevamente el contenido de su cofre. Esta vez requirió el juicio de una tan alta autoridad científica como Albert Einstein, quien se pronunció en favor de que se publicaran los manuscritos de Engels teniendo en cuenta la significación histórica de la personalidad del autor, uno de los fundadores del marxismo. En opinión de Einstein, la obra de Engels "no tiene especial interés ni desde el punto de vista de la física contemporánea ni para la historia de la física".

No sabemos cómo habría procedido Bernstein con los manuscritos de Engels luego del juicio de Einstein. Lo más probable es que hubiera continuado guardándolos cuidadosamente en el cofre en su casa. Pero el destino decidió otra cosa. Los manuscritos de Engels fueron a dar a manos de los comunistas soviéticos, y vieron la luz... Los libros también tienen su destino. Los albaceas de Engels no resultaron capaces de valorar la enorme importancia metodológica de su obra. En este hecho sorprendente hay algo verdaderamente simbólico. Después de 30 años

(19) "El materialista militante", 1925, Nº 5.

de la muerte de Engels, sus manuscritos van a dar a manos de los auténticos herederos espirituales y continuadores del marxismo, a manos de los marxistas rusos, de los comunistas rusos, los únicos dignos de este magnífico presente y los únicos capaces de valorar su profundo contenido. Tal fue el juicio de la historia.

La filosofía marxista es una concepción integral del mundo compuesta de dos partes principales: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Todos los elementos integrantes de la filosofía marxista fueron elaborados, en suficiente aunque no en igual grado, por sus fundadores, para que nosotros podamos formarnos una idea cabal y definida de ella. Mucho han hecho para la elaboración posterior del marxismo los más grandes discípulos de Marx, principalmente Lenin, quien elevó el marxismo a un nuevo peldaño. Pero era enteramente natural que tanto los maestros como sus discípulos prestaran más atención a los problemas sociales.

En verdad, Marx abrigaba la idea de escribir un breve manual sobre dialéctica. En la carta a Engels del 14 de enero de 1858, escribe que si alguna vez encuentra tiempo, "me gustaría mucho hacer accesible al entendimiento humano común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo adulteró..."[20]. Desgraciadamente, Marx no tuvo la posibilidad de realizar su propósito. Pero si no nos ha dejado un manual teórico sobre dialéctica, todos saben que Marx aplicó la dialéctica de Hegel, reelaborada de modo materialista, en todas sus obras. Marx hizo una caracterización general de su dialéctica, como se sabe, en las palabras finales a la segunda edición del primer tomo de "El Capital" subrayando al mismo tiempo que Hegel fue "el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda conciencia, las formas generales de su (de la dialéctica. - *A.D.*) movimiento"[21].

En sus obras, particularmente en "Ludwig Feuerbach" y en "Anti-Dühring", Engels hizo no sólo una caracterización general de la dialéctica materialista, sino que elucidó también la significación teórica de algunas categorías y leyes fundamentales del desarrollo. Sin embargo, a los continuadores de Engels les toca cumplir, a nuestro parecer, una tarea excepcionalmente importante en la elaboración, sobre la base de los trabajos de Marx, Engels y Lenin, de la teoría de la dialéctica materialista, aprovechando todo lo racional que hay en Hegel, quien, a su manera idealista, trazó ya un panorama exhaustivo de las formas generales del movimiento.

Marx y Engels sostenían la opinión —y en este aspecto se acercan una vez más a Hegel— de que la esencia de la filosofía "se resume" en el método. El método dialéctico "descubierto" por Hegel constituye una grandiosa conquista del pensamiento filosófico y científico.

Ante los fundadores del marxismo se alzaba la tarea de investigar y explicar, desde el punto de vista del método del materialismo dialéc-

---

(20) *C. Marx y F. Engels*, "Correspondencia escogida", pág. 95.

(21) *C. Marx*, "El Capital", t. I, pág. 19. (Ver C. Marx y F. Engels, "Obras Escogidas", ed. cit., t. I, pág. 424).

tico, no sólo la historia humana, la vida social de los hombres, sino también las ciencias naturales. No sólo los adversarios del marxismo, sino incluso muchos de sus partidarios, no han comprendido hasta el día de hoy que la dialéctica tiene una inmensa importancia también para las ciencias naturales. En el más simple glomérulo de protoplasma, escribía Plejánov, se unen fenómenos directamente opuestos. "Por consiguiente, —concluye— en las ciencias naturales y en la ciencia social es necesario destinar el más amplio lugar al método dialéctico. Y desde que se le dio ese lugar en las mencionadas ciencias, éstas han realizado progresos colosales"[22]. En la fundamentación de las ciencias naturales teóricas desde el punto de vista del materialismo dialéctico trabajó mucho y con gran éxito Engels. La principal tarea planteada ante Engels consistía en dar al material acumulado por las ciencias naturales empíricas el fundamento teórico del materialismo dialéctico. El materialismo dialéctico es, pues, un todo armónico, la síntesis revolucionaria de las ciencias de la naturaleza y de la sociedad, su generalización teórica, metodológica. Las ciencias naturales teóricas se basan, se comprende de por sí, en el material empírico proporcionado por las ciencias naturales, del mismo modo que las ciencias sociales teóricas se basan en los hechos históricos y sociológicos. Consideramos necesario subrayar lo expuesto especialmente para quienes, sin comprender la relación entre lo empírico y la teoría, se inclinan a atribuir al marxismo el afán de imponer, por ejemplo a las ciencias naturales empíricas, una teoría dialéctica apriorística de las ciencias naturales. Los adversarios del marxismo afirman que también el materialismo histórico es sólo una construcción apriorística con la que la historia empírica y el desarrollo efectivo de las relaciones sociales no tienen nada de común. Es sabido que los hombres de ciencia burgueses han llegado en toda una serie de dominios *a la negación de la teoría* y se han situado en el terreno del *método* puramente *descriptivo*. Pero el método descriptivo no resiste la crítica no sólo en la economía política, sino tampoco en las ciencias naturales. Lo empírico debe estar impregnado por la teoría; sólo en este caso creamos verdaderamente una obra científica y nos elevamos hasta la comprensión de los procesos de la naturaleza y de la historia...

Así, pues, las ciencias naturales deben estar penetradas por la dialéctica. Las leyes de la dialéctica son inherentes a toda la realidad; la dialéctica es una teoría general de las leyes y formas del movimiento de todo lo que existe. En otras palabras, la dialéctica debe dominar las ciencias naturales como dominó las ciencias sociales. Dominar la dialéctica significa dominar la realidad. Pero la dialéctica no es algo que imponemos a la naturaleza o a la historia. La misión que Engels se había propuesto ya en el "Anti-Dühring" y particularmente en "Dialéctica de la naturaleza" consistió en exponer los resultados de las ciencias naturales desde el punto de vista del método dialéctico. Engels formula como sigue, en una carta del 30 de mayo de 1873, la caracterización general de las tareas que deben cumplir las ciencias naturales:

(22) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XVIII, pág. 269.

"Objeto de las ciencias naturales: la materia en movimiento, los cuerpos. Los cuerpos son inseparables del movimiento, sus formas y especies sólo pueden conocerse en movimiento; de cuerpos fuera del movimiento, fuera de toda relación con los demás cuerpos, nada puede decirse. Sólo en su movimiento revela un cuerpo lo que es. Por consiguiente, las ciencias naturales conocen los cuerpos, considerándolos en su relación recíproca, en el movimiento. El conocimiento de las diferentes formas de movimiento es el conocimiento de los cuerpos. La investigación de estas diferentes formas de movimiento es, por lo tanto, el objetivo principal de las ciencias naturales.

1) La forma más simple del movimiento es el cambio de *lugar* (dentro del tiempo, para complacer al viejo Hegel); el movimiento *mecánico*.

a) No existe el movimiento de un cuerpo *aislado*; pero hablando relativamente, la *caída* puede considerarse como tal. El movimiento hacia un centro, común a muchos cuerpos. Pero tan pronto como un cuerpo singular ha de moverse en *otra* dirección que la dirección al centro, pese a que sigue cayendo conforme a las leyes del movimiento en la *caída*, estas leyes se transforman

b) en leyes de la trayectoria y conducen directamente al movimiento recíproco de varios cuerpos —movimiento planetario, etc., astronomía, equilibrio— temporal o aparentemente en el movimiento mismo. Pero el resultado *efectivo* de este género de movimiento es siempre en última instancia el *contacto* de los cuerpos en movimiento; ellos caen unos sobre otros.

c) Mecánica del contacto: cuerpos en contacto. Mecánica simple, palanca, plano inclinado, etc. Pero *el contacto no agota con esto sus efectos*. El contacto se manifiesta directamente en dos formas: fricción y choque. Ambas tienen en común la propiedad de que en un determinado grado de intensidad y en determinadas condiciones producen efectos *nuevos*, que ya no son solamente mecánicos: *calor, luz, electricidad, magnetismo*.

2) *La física propiamente dicha*, la ciencia de estas formas del movimiento, que después de investigarlas cada una por separado, comprueba que en ciertas condiciones las mismas *se convierten las unas en las otras*, y que finalmente descubre que todas ellas, en un determinado grado de intensidad que varía para los distintos cuerpos en movimiento, producen efectos que trascienden la física, que cambian la estructura interna de los cuerpos: efectos *químicos*.

3) *Química*. Para la investigación de las formas anteriores del movimiento, era más o menos indiferente que se tratase de cuerpos animados o inanimados. Los cuerpos inanimados exhibían los fenómenos en su mayor *pureza*. La química, en cambio, puede conocer la naturaleza química de los cuerpos más importantes sólo en sustancias surgidas del proceso de la vida. Su tarea principal es cada vez más la producción artificial de esas sustancias. Constituye la transición a la ciencia del organismo, pero la transición dialéctica puede realizarse sólo cuando la química haga la transición real o esté a punto de hacerla.

4) *Organismo.* Aquí no me embarcaré en dialéctica alguna por el momento"[23].

En la carta citada, Engels señala las tesis fundamentales de la dialéctica de la naturaleza, tesis que debía desarrollar detalladamente en lo futuro. De por sí se comprende que Engels cimentaba la dialéctica de la naturaleza en las leyes y principios fundamentales de la dialéctica materialista, en cuanto ciencia abstracta de las leyes y formas generales del movimiento, que son igualmente válidas para la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Pero las mismas categorías se refractan diferentemente en los distintos campos de la realidad. La dialéctica como metodología universal tiene por objeto, de una parte, las leyes inherentes a toda la realidad, pero, de otra, la ciencia de la naturaleza, así como la ciencia de la sociedad, tienen cada una de ellas sus propias categorías específicas que reflejan las leyes específicas de los objetos. La dialéctica general estudia las categorías en las que se basa todo conocimiento en general. Cada uno de los campos particulares de la realidad —la naturaleza y la sociedad— al descansar en las leyes y formas generales del movimiento, al tenerlas por fundamento suyo, reposan al mismo tiempo en leyes específicas, particulares, que son inherentes precisamente al campo dado. La misma categoría abstracta, que constituye el objeto de la dialéctica general, asume también diferentes formas concretas según dónde se presente o se aplique: en las ciencias naturales o en las ciencias sociales.

Tomemos la categoría de desarrollo. Tanto la naturaleza como la sociedad están igualmente subordinadas a la ley del desarrollo. En tal sentido, esta ley es una categoría abstracta general. Pero de por sí se comprende que el proceso de desarrollo no es el mismo en la naturaleza y en la sociedad, que se refracta de un distinto modo en la naturaleza y en la sociedad y debe aplicarse de un modo distinto. La naturaleza se desarrolla independientemente del hombre, sin la participación de éste. El desarrollo social, en cambio, se cumple mediante la participación activa del hombre. Ya esta sola circunstancia es enteramente suficiente para poner de relieve las diferencias de la misma categoría aplicada al proceso del conocimiento en campos diferentes de la realidad. La ley de la unidad de los contrarios es igualmente válida para los procesos químicos como para el protoplasma, el organismo y la vida social, pero es fácil comprender que esta ley se refracta y se aplica de un modo distinto en estos diferentes casos. Por ello, la teoría general de la dialéctica, naturalmente, trata estas categorías de un modo "abstracto", aislándolas de la aplicación en los casos concretos, determinados, particulares y haciendo su análisis lógico general. Pero, por otro lado, la categoría de fuerzas productivas, por ejemplo, es una categoría específica de las ciencias sociales y no tiene validez alguna para las ciencias naturales. Las categorías específicas de las ciencias naturales, a su vez, no son aplicables a los fenómenos sociales. Sin embargo, las formas generales del materialismo dialéctico son igualmente aplicables, tienen igual

(23) C. *Marx* y F. *Engels*, "Correspondencia escogida", págs. 283-284.

validez en uno y otro campo. Más aun, las leyes particulares que rigen en los distintos campos de la realidad están subordinadas a las leyes universales del desarrollo dialéctico, constituyendo una variedad o un caso particular, una forma especial, de manifestación de las leyes más generales.

La dialéctica constituye pues, un método universal que abarca la naturaleza, la historia y el pensamiento humano, manifestándose sólo de un modo distinto, especial en cada uno de estos campos de la realidad. Sobre la base del método se desarrolla la concepción del mundo.

En el proceso de investigación, el método se transforma en teoría, en tanto que su acierto sea confirmado por un número cada vez mayor de hechos, acontecimientos, conexiones y relaciones. Agrupadas en un todo único, la teoría general de la dialéctica, la teoría de las ciencias naturales y la teoría de la sociedad forman la concepción integral del mundo o "sistema" de la filosofía marxista. Al hablar de un "sistema" es necesario, para evitar malentendidos, establecer cuáles son las diferencias entre los sistemas filosóficos ordinarios, contra los que luchó Engels, y el "sistema" del materialismo dialéctico e histórico.

Los viejos sistemas filosóficos —tanto los de carácter idealista como los de carácter materialista— eran metafísicos hasta la médula. Por sistema los filósofos comprendían un conjunto de verdades absolutas, acabadas y eternas. Cada filósofo construía un sistema tal, profundamente convencido de que, precisamente él, había logrado "abarcar" lo absoluto y expresarlo adecuadamente, en forma definitiva, en conceptos y verdades que tenían una supuesta significación eterna. Todos estos sistemas metafísicos que tenían por objeto lo absoluto, naturalmente empleaban el método metafísico y en él se apoyaban. El método metafísico engendra los sistemas metafísicos. Inevitablemente conduce a las representaciones metafísicas generales del mundo, a las teorías metafísicas y, en fin de cuentas, a los sistemas metafísicos. El método metafísico se apoya a su vez en la llamada lógica formal. La lógica formal, el método metafísico (las teorías) y el sistema metafísico están lógicamente enlazados entre sí constituyendo una sola cadena, un todo único.

El desarrollo del método dialéctico en la novísima filosofía, a partir de sus primeros elementos en las construcciones de Kant, significó la superación de los viejos sistemas metafísicos, de la vieja metafísica y de la lógica formal. El método del gran dialéctico Hegel alcanza la primacía sobre el sistema. La dialéctica no se concilia con la concepción metafísica de la realidad, ni tampoco con el carácter absoluto de las leyes de la lógica formal. La dialéctica "deroga" los sistemas metafísicos. Hegel, por una parte, fue el primero que desarrolló y elaboró del modo más completo la dialéctica, pero, por otra, permaneció en el terreno de la metafísica y por ello la propia dialéctica coincidía en él con la metafísica como teoría de lo absoluto. El papel de lo absoluto, como se sabe, era desempeñado en el sistema de Hegel por la idea absoluta.

Al situarse en el terreno del materialismo, el marxismo determinó un viraje decisivo. La dialéctica se concilia tan poco con el idealismo como con la metafísica en el sentido de doctrinas sobre las verdades absolutas. En verdad, el absoluto hegeliano había asumido ya un carác-

ter dialéctico, por cuanto el gran filósofo lo concebía no como algo congelado y dado de una vez para siempre en una forma acabada y definitiva, sino como algo que se encuentra en un estado de incesante cambio, como la vida del cosmos. Sin embargo, únicamente el materialismo dialéctico podía eliminar los aspectos metafísicos del sisterua de Hegel. Pues Hegel concebía la idea absoluta como dada para todas las vías de su movimiento y formación. En otras palabras, Hegel creía haber agotado todas las formas y fases de desarrollo del espíritu absoluto. Además, el idealismo de Hegel contradecía en esencia al método dialéctico. Pues la dialéctica exige que la forma no sea ajena al contenido; más aun: la forma y el contenido, desde el punto de vista de la dialéctica, deben penetrarse mutuamente. La forma inmanente de la realidad misma, su ritmo interno, se convierte en el contenido de nuestro pensamiento. La dialéctica constituye el ritmo y el movimiento de la propia realidad. Por esto, la concepción dialéctica de la realidad es incompatible con la especulación. En cambio, el espíritu absoluto, la idea absoluta no es más que un objeto de especulación. El propio Hegel subraya reiteradamente que "el objeto puede conocerse en su verdad sólo cuando él mismo pone de manifiesto sus determinaciones, y no las recibe de un modo externo", que la vieja metafísica encontraba las determinaciones del objeto acabadas en la conciencia y desde fuera las trasladaba al objeto. Pero ¿acaso Hegel con su espíritu absoluto no procedía exactamente como los metafísicos? Es preciso, según enseña el dialéctico Hegel, dejar a la realidad desarrollarse libremente a partir de sí misma y encontrar sus propias determinaciones. Pero en este caso es evidente que la dialéctica es compatible solamente con el materialismo. He aquí por qué Plejánov tiene toda la razón cuando escribe: "En la base de nuestra dialéctica yace la concepción materialista de la naturaleza. En ella se sostiene; caería si tuviera que abandonar el materialismo. Y a la inversa. Sin la dialéctica, es incompleta, unilateral, diremos más, es imposible la teoría materialista del conocimiento"(24).

Sin la concepción materialista de la naturaleza y de la sociedad no hay dialéctica, pero sin dialéctica no hay materialismo científico contemporáneo. Así, pues, podemos hablar en sentido convencional de un sistema del materialismo dialéctico e histórico, que abarca y sintetiza en un todo la naturaleza, la sociedad y al hombre con su pensamiento, entendiendo por tal "sistema" no un todo cerrado, absolutamente acabado, sino una concepción del mundo fluente y mutable cuyo espíritu es la dialéctica, la cual infunde la vida y el movimiento, la capacidad de perenne desarrollo y cambio, a este sistema integral.

La filosofía "se resume" en el método. Esto ya lo enseñaba Hegel. Pero también en este punto de vista se sitúa el marxismo. A la filosofía le queda la metodología, es decir, la dialéctica materialista que abarca e incluye asimismo la teoría del conocimiento. Sólo el método dialéctico transforma un determinado conjunto de hechos y acontecimientos en ciencia. La dialéctica es el alma del desarrollo científico, según se expresa Hegel. "Constituye el principio de todo movimiento, de toda vida

(24) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XVIII, pág. 268.

y actividad en el mundo de la realidad". "La verdadera dialéctica —dice Hegel— consiste en el tránsito interno y progresivo de una determinación a otra, en el que se pone de manifiesto que estas determinaciones del entendimiento son unilaterales y limitadas, es decir, contienen la negación de sí mismas. El carácter distintivo de todo lo finito consiste en que se elimina por sí mismo. La dialéctica es, por consiguiente, el alma viva en el movimiento de la ciencia: este solo principio introduce la necesidad y la conexión interna en el contenido de la ciencia..."[25].

La dialéctica es, pues, una metodología universal. A la metodología se reducen también el contenido y el objeto de la filosofía en cuanto ciencia especial. La dialéctica materialista en cuanto metodología universal debe impregnar todas las ciencias concretas y empíricas porque es, por así decirlo, el álgebra de las ciencias, que introduce la concatenación interna en el contenido concreto. Para no dar motivo a malentendidos es preciso puntualizar que no hay que entender las palabras "introducir la concatenación interna", claro está, en el sentido de que nosotros introducimos esta concatenación desde afuera. No, la concatenación interna existe objetivamente y la tarea radica en que nosotros manifestamos actividad con vistas a encontrar, descubrir esta concatenación. En este sentido, Engels, en el prólogo a la segunda edición del Anti-Dühring, escribe: "...el problema, para mí, no podía estar en infundir a la naturaleza leyes dialécticas construidas, sino en descubrirlas y desarrollarlas partiendo de ellas"[26]. La dialéctica en cuanto ciencia de las concatenaciones y relaciones universales del mundo real es, naturalmente, aplicable a todos los dominios de la realidad. Las conexiones dialécticas universales las encontramos en todas partes. Pero al lado de estas categorías y relaciones universales abstractas, algebraicas, es preciso hallar su refracción concreta, su manifestación peculiar en cada campo de la naturaleza y la sociedad. También aquí ascendemos de lo abstracto a lo concreto. Las categorías abstractas, abstraídas de la realidad, se llenan nuevamente de contenido concreto. Esta tarea se propuso Engels en "Dialéctica de la naturaleza" con respecto, precisamente, a las ciencias naturales.

A pesar de que en "Dialéctica de la naturaleza" Engels no promueve puntos de vistas nuevos desde el ángulo de los principios, esta obra proporciona un enorme material para la profundización teórica del marxismo. Muy desgraciadamente, Engels no llegó a elaborar sus notas y reunirlas en un todo sistemático único. El libro en su mayor parte se compone de fragmentos y trozos sueltos, y hasta de alusiones. Pero el marxista informado no tiene que hacer un especial esfuerzo intelectual para cumplir en parte, por sí mismo, la labor que no pudo realizar el propio Engels y ordenar en un todo coherente sus notas y fragmentos dispersos. En este artículo, podemos señalar tan sólo el camino que transitó Engels y que deben proseguir sus continuadores, interesados en los destinos del marxismo.

---

(25) *Hegel*, "Enzyklopädie", 81; en la edición rusa ver *Hegel*, "Obras", t. I, 1930, pág. 135.

(26) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 12. (Ver ed. cit., pág. 17).

En "Dialéctica de la naturaleza", Engels procura en lo posible desarrollar plenamente la teoría materialista dialéctica de las ciencias naturales, elaborar las ciencias naturales desde el punto de vista de la dialéctica, es decir, llevar a cabo respecto a las ciencias naturales lo que él y Marx hicieron en cuanto a las ciencias sociales. En parte, aunque sólo en parte, esta labor había sido cumplida en el "Anti-Dühring".

En "Dialéctica de la naturaleza" Engels quería desarrollar en detalle lo que en el "Anti-Dühring" se presenta en forma de tesis generales. Pero a ese fin había que formular previamente la teoría general de la dialéctica. Engels se propuso esta tarea. El capítulo que lleva el título de "Dialéctica" ("Carácter general de la dialéctica como ciencia..."), así como las notas que se refieren a la teoría de la dialéctica, debía lógicamente preceder al restante contenido del libro. Todas las categorías que Engels estudia en las diferentes notas debían ser, por lo visto, agrupadas en una unidad, en un todo único, sistemático y coherente, lo que, en su conjunto, habría constituido la teoría general de la dialéctica como ciencia de las concatenaciones, conforme a leyes, de la realidad.

La segunda parte del libro debía constituir propiamente la "Dialéctica de la naturaleza". Aquí Engels quería demostrar que las mismas leyes, igualmente válidas para la naturaleza como para la sociedad, se manifiestan de un modo especial en la naturaleza y, al mismo tiempo, estructurar unas ciencias naturales teórico-dialécticas, es decir, lo que, de otro modo, podría denominarse filosofía de las ciencias naturales.

La teoría general de la dialéctica, en opinión de Engels, debía ser precedida por una introducción histórica en la que se explicara, por una parte, la caducidad y la imposibilidad del método metafísico en las ciencias naturales y, por otra, debía describirse el curso general de este desarrollo desde Hegel y demostrar la necesidad de un retorno consciente a la dialéctica —tanto más cuanto que el propio desarrollo de las ciencias naturales había llevado a la quiebra de la concepción metafísica sobre la naturaleza y a la aplicación inconsciente de la dialéctica—.

II

A menudo hay que oír, incluso de marxistas, objeciones contra la elaboración teórica de la dialéctica. A estos camaradas es afín también otra variedad de marxistas con una actitud extremadamente negativa hacia la filosofía, que contraponen a las ciencias empíricas. Pero lo más curioso de todo es que estos innovadores y críticos se remiten de ordinario al propio Engels, quien en estos problemas sostenía una opinión diametralmente opuesta. Cabe pensar que la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, en la que con extraordinaria claridad se plantean y resuelven todos los problemas que han sido objeto de discusión en los últimos años, hará que muchos moderen sus ardores en la lucha contra los "escolásticos". En todo caso, nuestros adversarios del campo de los "positivistas" y materialistas mecanicistas hoy ya no pueden "remitirse" a Engels en sus tentativas de tergiversar —aunque sea inconscientemente— la armoniosa y profunda doctrina del marxismo.

¿Cuál era la actitud de Engels hacia la filosofía, para muchos tan odiada? Resulta que Engels ve el mal principal de las ciencias naturales de su época en la ruptura con la filosofía. "Los resultados de las modernas ciencias naturales se imponen a todo el que se ocupe de cuestiones teóricas generales. Y aquí se produce cierta compensación. contemporáneos se ven obligados, quiéranlo o no, a establecer conclusiones teóricas generales. Y aquí se produce cierta compensación. Pues si los teóricos son conocedores a medias en el campo de las ciencias naturales, los naturalistas de hoy en día suelen serlo igualmente en el terreno de la teoría, en el terreno de lo que hasta aquí ha venido calificándose de filosofía.

La investigación empírica de la naturaleza ha acumulado una masa tan inmensa de material positivo, que se ha vuelto ineludible la necesidad de ordenarlos sistemáticamente y conforme a su conexión interna dentro de cada campo de investigación. Y no menos lo es la necesidad de establecer la debida conexión entre los diversos campos del conocimiento. Pero, al dedicarse a ello, las ciencias naturales entran en el campo teórico, donde fracasan los métodos empíricos y donde sólo el pensamiento teórico puede ser útil. Pero el pensamiento teórico es una cualidad innata sólo como capacidad. Esta capacidad tiene que ser desarrollada y perfeccionada y para ello no existe hasta hoy otro medio que el estudio de toda la filosofía precedente"[27].

En el citado fragmento Engels expone las siguientes tesis: las ciencias, en particular las ciencias naturales, no pueden prescindir del *pensamiento teórico*; el pensamiento teórico es precisamente lo que hasta hoy día se ha llamado *filosofía*. El pensamiento teórico puede ser profundizado, cultivado y desarrollado sólo mediante el estudio de la *historia de la filosofía*, es decir, la historia del *desarrollo* del mismo pensamiento teórico. La conclusión que de aquí extrae Engels consiste en la necesidad de una estrecha "unión" entre la filosofía y las ciencias naturales.

El pensamiento teórico establece o descubre la concatenación universal de los fenómenos, da la comprensión de esta concatenación. Pero, en virtud de que en el mundo todo está sometido a un proceso de desarrollo histórico, el propio pensamiento es también un producto histórico, que en las distintas épocas reviste formas distintas y, a consecuencia de ello, adquiere un contenido diferente. La ciencia del pensamiento es la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano. Si los naturalistas conocieran la historia del desarrollo del pensamiento humano, comprenderían que la dialéctica materialista es la forma más acertada de pensamiento para las modernas ciencias naturales, comprenderían que "es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos de desarrollo de la naturaleza, la concatenación universal de la naturaleza. los tránsitos de uno a otro campo de investigación"[28], en una palabra, comprenderían toda la superioridad del pensamiento dialéctico y del método dialéctico sobre el metafísico

(27) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 22.
(28) *Ibíd.*

en el que rutinariamente persisten. La dialéctica, como forma superior del pensamiento y método para explicar los procesos de la naturaleza y la historia, es el producto del desarrollo del propio pensamiento teórico que ha alcanzado su expresión más o menos completa en la historia de la filosofía. El estudio de la historia del pensamiento nos lleva a comprender que también en este campo no hay verdades eternas, inmutables, que también aquí tenemos una "sustitución de formas". Y esta "sustitución de formas" tiene una importancia inmensa, a veces decisiva, para las ciencias especiales. Además, "el conocimiento de la trayectoria histórica de desarrollo del pensamiento humano, de las ideas que las diferentes épocas de la historia se han formado acerca de la concatenación universal del mundo exterior, es necesario para las ciencias naturales teóricas, porque nos proporciona una escala para valorar las teorías por ellas formuladas. Pero aquí aparece con frecuencia y relieve considerables el desconocimiento de la historia de la filosofía. No pocas veces, vemos a los naturalistas teorizantes sostener como verdades novísimas, que incluso durante un tiempo se vuelven un objeto de moda, tesis que la filosofía viene profesando ya desde hace varios siglos y que, a menudo, han sido ya filosóficamente desechadas"[29].

En su inmensa mayoría los naturalistas "no pueden renunciar a las viejas categorías metafísicas", al método metafísico y elevarse al más alto escalón situándose en el punto de vista de la dialéctica de la naturaleza. Las ciencias naturales empíricas son una gigantesca acumulación de hechos que exige una "explicación y sistematización racionales". Pero con su propio desarrollo las ciencias naturales contemporáneas van demostrando evidentemente la presencia de la dialéctica en la naturaleza. Los naturalistas rechazan conscientemente la dialéctica y continúan empleando las categorías metafísicas al tiempo que, inconscientemente, se ven obligados a situarse en el terreno de la dialéctica. Este estado internamente contradictorio de las ciencias naturales se refleja nocivamente en su desarrollo ulterior.

"Liberada del misticismo, la dialéctica se convierte en una necesidad absoluta para las ciencias naturales cuando éstas han abandonado el terreno donde eran suficientes las categorías inmóviles, que son algo así como las matemáticas elementales de la lógica, y su aplicación a las condiciones de la vida doméstica. La filosofía se venga ulteriormente de las ciencias naturales por haber sido abandonada por ellas. Sin embargo, los naturalistas habrían podido darse cuenta ya, vistos los éxitos alcanzados por la filosofía en el terreno de las ciencias naturales, de que en toda ella habría algo que las superaba incluso en su propio campo"[30].

La filosofía es el resultado supremo del pensamiento humano en cada etapa del desarrollo de la ciencia y de la sociedad. Ella elabora conceptos y categorías sin los que es inconcebible el conocimiento humano. Pero estas categorías son el producto histórico del desarrollo de todo el conocimiento y actividad del hombre. Por ello no se puede hacer progresar la ciencia permaneciendo en el terreno de métodos y sistemas

(29) *Ibíd.*, págs. 22-23.
(30) *Ibíd.*, págs. 160-161.

filosóficos ya caducos y superados. A cada peldaño de desarrollo del conocimiento y de la práctica humanos le corresponde su "filosofía", su propia metodología universal. Permaneciendo en el terreno de viejos conceptos metafísicos, los naturalistas (lo mismo cabe decir, claro está, de quienes cultivan las humanidades) están rezagados en el campo del pensamiento teórico general, del cual no puede prescindir ni una sola ciencia. Por tal causa, estos mismos naturalistas frenarán el desarrollo de las ciencias naturales. Hay que decir que en la mayoría de los casos los naturalistas tienen una actitud despectiva y altanera hacia la filosofía, considerando que pueden prescindir de ella. Esta actitud, naturalmente tiene sus causas. Con mucha frecuencia, son los propios "filósofos" quienes la motivan, porque se sitúan en el "terreno" de las especulaciones infundadas y simplemente cultivan la escolástica, construyendo sistemas metafísicos e idealistas. Sin embargo, esta circunstancia no puede ser un fundamento para negar la filosofía. ¿Habrá acaso quien rechace la biología sólo porque hay biólogos vitalistas? En las propias ciencias naturales, como con acierto subraya Engels, "nos encontramos, no pocas veces, con teorías en las que las relaciones reales han sido invertidas, en las que el reflejo se toma por el objeto reflejado"(31). La propia filosofía se apoya de ordinario en los resultados de las ciencias y su carácter idealista y metafísico es determinado también en grado considerable tanto por los resultados como por la orientación general de las ciencias naturales. Por otra parte, la filosofía impone su sello a las ciencias naturales y a las ciencias sociales. Aquí tiene lugar un proceso de acción recíproca. El desarrollo insuficiente o el retraso de las ciencias naturales (sin mencionar la situación de las ciencias sociales) son, con frecuencia, la causa de que en filosofía predominen orientaciones idealistas y metafísicas. Pero sea como fuere, la filosofía tiene por objeto el "pensamiento teórico" que tampoco puede ser impunemente ignorado por las ciencias naturales.

"Los naturalistas creen librarse de la filosofía ignorándola o vituperándola. Pero no pueden avanzar ni un solo paso sin pensar y para pensar tienen necesidad de las categorías lógicas, que toman, en forma no crítica, bien de la conciencia común de la llamada gente culta, dominada por los residuos de sistemas filosóficos desde hace largo tiempo perecidos, bien del poquito de filosofía obligatoriamente aprendido en la Universidad (que, además de ser puramente fragmentario, constituye un revoltijo de ideas de gente perteneciente a las escuelas más diversas, y habitualmente más malas), o bien de la lectura, no crítica y no sistemática, de obras filosóficas de toda clase. De ello resulta que no dejan de hallarse bajo el yugo de la filosofía, sino, desgraciadamente, en la mayoría de los casos, del de la peor, y quienes más injurian a la filosofía son esclavos precisamente de los peores residuos vulgarizados de las peores teorías filosóficas"(32).

Las ciencias naturales teóricas *no pueden* prescindir del "pensamiento teórico", de la filosofía, en cuanto procuran agrupar sus ideas sobre la naturaleza en un todo armónico. En razón de que con frecuencia te-

(31) *Ibíd.*, pág. 26.
(32) *Ibíd.*, págs. 164-165.

nemos que manejar magnitudes imperfectamente conocidas, según se expresa Engels, y de que en nuestro conocimiento siempre existen lagunas, la filosofía, la lógica, colman estas lagunas del conocimiento por medio del pensamiento lógico. La filosofía ha formulado toda una serie de postulados teóricos, exigidos por la "lógica" del pensamiento, que más tarde se convirtieron en un sólido fundamento de las ciencias naturales. Basta señalar la tesis acerca de la indestructibilidad del movimiento, de la materia, etc.

Si las ciencias naturales no pueden prescindir de la filosofía, es preciso que hoy ellas concierten una alianza con la filosofía del materialismo dialéctico, como la filosofía más desarrollada y progresiva y que no se aferren a los métodos caducos del pensar. La revolución de 1848, dice Engels, dejó en Alemania casi todas las cosas en el mismo lugar, excepto la filosofía. "Después de haberse lanzado a los asuntos prácticos, y echado las bases, por una parte, de la gran industria y la especulación, y por otra, del poderoso auge que las ciencias naturales desde ese entonces experimentan en Alemania, del que los personajes caricaturescos Vogt, Büchner, etc., eran predicadores ambulantes, la nación repudiaba abiertamente la filosofía clásica alemana, que se había extraviado en los arenales del viejo hegelianismo berlinés. Éste se lo tenía bien merecido. Pero una nación que quiera situarse a la altura de la ciencia no puede prescindir del pensamiento teórico. Y junto con el hegelianismo se echó por la borda también a la dialéctica —precisamente en los momentos en que se imponía con fuerza irresistible el carácter dialéctico de los procesos naturales y en que, por tanto, sólo la dialéctica de las ciencias naturales podía ayudar a sortear las dificultades teóricas. Como consecuencia de ello, los naturalistas resultaron nuevamente víctimas impotentes de la vieja metafísica"[33].

Engels consideraba que las ciencias naturales de su tiempo atravesaban una grave crisis que, agregaremos por nuestra parte, perdura hasta el presente. Las ciencias naturales teóricas son incapaces de elevarse hasta la comprensión del todo y de la penetración en la concatenación universal de los fenómenos, en virtud de que permanecen en el terreno del modo metafísico de pensar, cuando, sin embargo, hace largo tiempo que la dialéctica ha acabado con él. Por consiguiente, para que las ciencias naturales continúen desarrollándose orgánicamente y sea superada la confusión que reina en su seno, los naturalistas deben asimilar la dialéctica, el método nuevo y superior. Este es el pensamiento de Engels. Y la tarea que se plantea en su obra es la de ayudar a las ciencias naturales a realizar este viraje, este tránsito a nuevos carriles. Con este fin, emprende la inmensa labor de "reelaborar" y valorar críticamente las ciencias naturales teóricas desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Las ciencias naturales, gracias al desarrollo propio, a los nuevos descubrimientos, entran en contradicción con el modo metafísico de pensar, avanzan espontáneamente hacia la dialéctica. Pero este proceso espontáneo, que está unido a toda una serie de fricciones innecesarias, puede ser abreviado si los naturalistas establecen consciente-

(33) *Ibíd.*, pág. 23.

mente una alianza con la filosofía dialéctica "en sus formas históricas". Entre estas formas que pueden ser singularmente fructíferas para las ciencias naturales, Engels señala la filosofía griega y la filosofía de Hegel, que creó una "vasta enciclopedia de la dialéctica". A la concepción dialéctica de la naturaleza "puede llegarse obligado por los hechos que las ciencias naturales van acumulando; pero es más fácil remontarse a ella aplicando al carácter dialéctico de estos hechos la conciencia de las leyes del pensamiento dialéctico. El caso es que hoy las ciencias naturales han hecho tales progresos, que ya no pueden sustraerse a la síntesis dialéctica. Pero este proceso se les hará más fácil no olvidando que los resultados en los que se resumen sus experiencias son otros tantos conceptos y que el arte de operar con conceptos no lo da la naturaleza ni se adquiere con la vulgar conciencia de la realidad cotidiana, sino que reclama un discurrir real, discurrir que tiene tras de sí una larga historia empírica, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza. Precisamente por eso, porque van aprendiendo a asimilar los resultados de dos y medio milenios de evolución filosófica, es por lo que están desprendiéndose, por una parte, de toda esa presunta filosofía específica de la naturaleza, extraña y superior a ellas, y por otra, también del mezquino método especulativo heredado del empirismo nglés"[34].

III

Engels se refiere a la "Filosofía de la naturaleza" de Hegel de un modo bastante positivo pese a los elementos fantásticos y puramente especulativos que contiene. Engels considera que Hegel "con su síntesis y agrupación racional de las ciencias naturales" realizó una obra inmensa. Por otra parte, Engels también tiene una actitud extremadamente negativa hacia el trivial y pedestre empirismo tanto en las ciencias naturales como en los otros campos del conocimiento. Así en el capítulo "Las ciencias naturales en el mundo de los espíritus", Engels escribe: "Creemos que a la luz de lo que queda dicho se revela de un modo bien tangible cuál es el camino más seguro que conduce de las ciencias naturales al misticismo. No es el de la enmarañada teoría de la filosofía de la naturaleza, sino el del más trivial empirismo, que desprecia toda teoría y desconfía de todo pensamiento. No es con la necesidad apriorística con la que se pretende probar la existencia de los espíritus, sino con las observaciones empíricas de los señores Wallace, Crookes & Co....

En realidad, no se puede despreciar impunemente a la dialéctica. Por más que se desdeñe todo pensamiento teórico, no es posible, sin recurrir a él, relacionar entre sí aunque sólo sea dos hechos naturales o comprender la relación que entre ellos existe. El problema radica en si se piensa acertadamente o no, y no cabe duda de que el desdén por la teoría constituye el camino más seguro para pensar de un modo naturalista y, por tanto, erróneo. Pero el pensamiento erróneo, cuando se le lleva conse-

(34) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 14. (Ver ed. cit., págs. 19-20).

cuentemente hasta el fin, conduce inevitablemente, según una ley dialéctica ya de antiguo conocida, a resultados directamente contrarios de su punto de partida. Por consiguiente, el desprecio empírico por la dialéctica recibe como castigo el que algunos de los más sobrios empiristas sean llevados a la más absurda de todas las supersticiones, el espiritismo moderno"[35].

Hasta qué punto tiene razón Engels en su actitud hacia el espiritismo lo demuestra el Congreso Mundial de Espiritismo realizado recientemente en París. Durante siete días, la numerosa asamblea constituida por "hombres de ciencia", médicos y naturalistas de casi tres decenas de países, discutió, con la mayor seriedad, el problema de la fundamentación científica, experimental, del espiritismo, la medicina espiritista, etc. Tiene gran importancia subrayar, como signo de nuestro tiempo, que, utilizando un método especial inventado por el doctor Bruns, de Hannover, se cree posible aplastar instantáneamente cualesquier movimiento revolucionario o manifestación de masas, para lo cual basta invocar a las "fuerzas o espíritus favorables" que, naturalmente, siempre están prontos a acudir en ayuda de la contrarrevolución. El Congreso, según es costumbre, adoptó una serie de resoluciones, que se reducen a lo siguiente: el espiritismo se basa en determinados datos científicos. Es ante todo una teoría científica, empírica, que demuestra sus postulados por medio de la experiencia y el experimento. ¿Cuáles son estos postulados fundamentales? En primer lugar, por votación, el Congreso establece que existe un ser supremo; en segundo lugar, la existencia de un mundo supraterrenal del más allá. Todo lo cual, así como la comunicación directa con los espíritus, lo demuestra, supuestamente, la experiencia. En el Congreso se ofrecieron hasta copias fotográficas de toda clase de espíritus, por lo que cualquier persona podía, con sus propios ojos, convencerse de su existencia. Sin embargo, el Congreso se vio obligado después a reconocer que el espiritismo no es todavía "completamente científico", porque la comunicación con el mundo del más allá se hace actualmente a través de un médium. El espiritismo se situará en un terreno completamente "científico" cuando se inventen los medios técnicos y los aparatos especiales que nos relacionarán con el mundo del más allá, con el reino de los espíritus. En un entusiasta mensaje dirigido especialmente a los técnicos e inventores de todo el mundo, el Congreso los invita a volcar su genio al servicio del espiritismo.

Han pasado más de cuatro décadas desde que Engels describiera al espiritismo como "la más absurda de todas las supersticiones", que se ha difundido precisamente entre personas que se jactan de su empirismo. En verdad, luego de 40 años en este campo no ha cambiado absolutamente nada. Los espiritistas se presentan como empíricos, como experimentadores en nombre de la ciencia, y exigen incluso que en las universidades se instituyan cátedras especiales de espiritismo, así como que en todas las escuelas se enseñen las "ciencias" ocultas.

Es fácil comprender que Engels no menospreciaba la experiencia ni lo empírico en general. Engels sólo quería subrayar que el "trivial

(35) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", págs. 35-36.

empirismo", que desdeña la teoría y no tiene confianza en el pensamiento, se transforma a menudo en su antítesis misma, el misticismo; que lo empírico de por sí no está asegurado contra el misticismo, que sólo unido al pensamiento teórico, a la dialéctica, lo empírico puede establecer la conexión objetiva que realmente existe entre los fenómenos.

Por tanto, Engels rechaza el empirismo trivial que sólo admitía hechos escuetos y no llegaba a la conexión interna de los fenómenos, a su aprehensión teórica; pero, naturalmente, Engels rechaza al mismo tiempo el pensamiento puramente teórico que no arranca de los datos objetivos.

La "Filosofía natural" de Hegel ejerció en Engels una gran influencia "con su síntesis y agrupación racional de las ciencias naturales". En su "Dialéctica de la naturaleza", Engels sigue a Hegel en muchos aspectos, tanto en lo que se refiere a la clasificación de las ciencias naturales y a la elucidación teórica de algunas de sus ramas especiales, como en cuanto a la síntesis general basada en el método dialéctico.

La "Filosofía natural" de Hegel, repetimos, encierra muchos elementos fantásticos y especulativos. Sin embargo, en su conjunto, es un intento verdaderamente grandioso de "síntesis y agrupación racional" de todas las ciencias naturales... Y debido a que Hegel era un gran dialéctico, es fácil comprender que sólo el afán de aplicar el método dialéctico a las ciencias naturales debía dar resultados excepcionalmente fecundos. Los naturalistas nunca se tomaron el trabajo de ahondar seriamente en la "Filosofía de la naturaleza" de Hegel y de asimilar, por lo menos, su método. Sólo en los más recientes tiempos, un químico alemán se ha interesado en la "filosofía de la química" hegeliana y descubrió que Hegel no era tan "tonto" y que de él pueden aprender incluso los químicos actuales. Y esto era lo que precisamente Engels afirmaba.

Examinemos pues qué ideas generales desenvuelve Hegel en su "Introducción a la filosofía de la naturaleza". No repetiremos aquí lo que todos saben, sino precisamente: que la filosofía de la naturaleza constituye, según Hegel, la lógica aplicada, que la naturaleza no es más que el ser-otro del espíritu y que en la base de toda la realidad, incluida la naturaleza, está el desarrollo del concepto. La naturaleza de por sí es ajena al desarrollo, lo que se desarrolla es el concepto de naturaleza. En la naturaleza existen únicamente ciertas fases que reflejarían sólo el desarrollo del concepto, etc. Si se deja de lado este punto de vista extremadamente idealista y metafísico, nosotros podemos extraer ciertas ideas útiles de la "filosofía de la naturaleza" de Hegel.

Ante todo Hegel señala que el método constituye la forma superior de la ciencia. La filosofía de la naturaleza es "ciencia natural racional". Se debe subrayar, dice, que la física (ciencia natural) y la filosofía de la naturaleza están mucho más cerca entre sí de lo que por lo común se cree. La física y en general las ciencias naturales constituyen las ciencias empíricas y se considera que tienen que ver sólo con las percepciones y con la experiencia y se rechaza toda filosofía o todo conocimiento de la naturaleza por medio del pensamiento, como algo que contradice las ciencias naturales. Pero estas mismas no son extrañas a la labor del pensamiento, aunque a veces ésta no sea consciente. A este

respecto son mejores de lo que se supone; o, si el pensamiento en las ciencias naturales es vituperable, éstas son peores de lo que piensan de sí mismas. Si hay diferencia entre las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza ella consiste no en que las primeras se basen en las percepciones y la segunda en el pensamiento: ambas son investigaciones discursivas de la naturaleza y toda la diferencia entre ellas consiste *en las diferentes formas y procedimientos del pensamiento mismo*"[36].

En la cita aducida, que debe explicar la diferencia entre las ciencias naturales empíricas y la filosofía de la naturaleza, Hegel pone de manifiesto sus lados fuertes y sus lados débiles. A él, naturalmente, no le satisfacen las ciencias naturales de su época, porque se apoyan exclusivamente en la percepción, la observación y la experiencia. "Si la física (las ciencias naturales. - *A. D.*)[37] —continúa—, quisiera apoyarse exclusivamente en las percepciones, y si las percepciones no fueran más que un testimonio de los sentidos, su labor se reduciría a ver, olfatear, tocar, etc., los objetos, y, en tal caso, también los animales serían naturalistas"[38].

La diferencia entre el hombre y el animal estriba en que el primero piensa en lo que ve, oye y toca. Esto es algo completamente cierto. Pero no sólo la filosofía, ninguna ciencia particular puede ser construida sobre la base de la contemplación, ellas exigen que lo contemplado sea elaborado por el pensamiento. Por consiguiente, Hegel tiene razón cuando señala que las propias ciencias naturales, en cuanto ciencias, no pueden desdeñar el pensamiento. Pero tampoco el pensamiento, es decir, la filosofía, puede, por su lado, divorciarse de las ciencias naturales. Por ello Hegel con acierto exige que la filosofía no sólo concuerde con las ciencias naturales: las ciencias naturales constituyen la condición necesaria para la aparición y el posterior desarrollo de la filosofía como ciencia. Esto también es cierto. Engels está completamente de acuerdo con estas tesis, pues también exige una actitud pensante ante la naturaleza. Pero luego comienzan las divergencias que provienen de las diferencias en las concepciones filosóficas de ambos pensadores. La filosofía de la naturaleza para Hegel es ciencia natural racional. Las ciencias naturales empíricas constituyen, en verdad, una condición necesaria para la aparición y formación de la filosofía, pero, una vez que ha surgido, la filosofía se basa ya en el desarrollo de los conceptos.

Por tanto, la filosofía de la naturaleza tiene por premisa las ciencias naturales empíricas, pero después se convierte en las ciencias naturales racionales, en la investigación de la naturaleza mediante el pensamiento. En objeto suyo se convierten los conceptos con los que la *realidad* debe concordar. La necesidad de los conceptos se pone de manifiesto por sí misma en virtud de su desarrollo inmanente. La filosofía de la naturaleza demuestra en su desarrollo la necesidad de que existan tales o cua-

---

(36) "Hegel's Werke", VII, S. 13, Erste Abt. Vorlesungen über Naturphilosophie, 1847, S. 6.

(37) Hegel utiliza el término "física" entendiendo por ella las ciencias naturales en general.

(38) "Hegel's Werke", VII, S. 12.

les formas científico-naturales, sin que para ello le sea necesaria la experiencia. Nosotros entramos en el reino de los conceptos y sólo nos resta seguir tras su autodesarrollo interno. Así se crea la filosofía de la naturaleza, situada, según la expresión de Engels, fuera y por encima de la naturaleza.

Sin embargo, si la "Filosofía de la naturaleza" de Hegel se agotara con las citadas consideraciones, de carácter idealista y especulativo, referentes al papel independiente de las ciencias naturales racionales, situadas por encima de las ciencias naturales empíricas, no se distinguiría absolutamente en nada de las construcciones filosófico-naturales corrientes. No obstante, Engels se refiere, de un modo completamente definido y con todo fundamento a la superioridad de Hegel sobre los empíricos, e incluso sobre los materialistas, particularmente en el campo de la síntesis de la "agrupación racional de las ciencias naturales". La peculiaridad de Hegel consiste en que, pese a su idealismo, en contra de él, desarrolla en casi todos los problemas al lado de construcciones especulativas y fantásticas, concepciones positivas, y esto, principalmente, gracias a la dialéctica.

El pensamiento sería completamente superfluo, dice Hegel, si alcanzáramos la verdad sin trabajo y si fuera suficiente "sentarse en un trípode para profetizar la verdad, a semejanza de un oráculo"[39].

La anterior filosofía de la naturaleza arrancaba de la idea de que existen genios, a quienes, en los sueños, Dios comunicaba el conocimiento verdadero. "La unidad de la razón y la contemplación, del pensamiento subjetivo y el objeto exterior no puede ser el principio de la ciencia; esa unidad debe ser el fin hacia el que tiende la ciencia. Esta unidad entre el conocimiento y los objetos debe ser no el punto de partida, sino el resultado de la ciencia"[40]. La unidad inmediata del pensamiento y el objeto es dada a los sentidos primarios, pero no al pensamiento consciente. La ciencia es la unidad mediatizada del ser y el pensamiento. El hombre debe poner en obra el trabajo y la actividad del pensamiento para triunfar sobre la oposición de la naturaleza y dominarla. Por ello, la unidad inmediata es una unidad abstracta y no una verdad concreta. El conocimiento es el desarrollo de la verdad; no debe aislarse del mundo y contentarse con abstracciones vacías. La ciencia debe asimilar todo el contenido de la naturaleza y someterla.

Por otra parte, la unilateral proposición de la conciencia teórica según la cual los objetos de la naturaleza se nos oponen como algo ajeno a nosotros, como algo impenetrable, es refutada en los hechos por nuestra relación práctica con el mundo, dice Hegel. Hegel ataca la metafísica kantiana, que hoy está en boga y que afirma que los objetos nos son inaccesibles en virtud de que no podemos penetrar en ellos. A este respecto se puede decir, expresa Hegel, que los animales son más inteligentes que esos metafísicos, pues aprehenden y consumen los objetos. El pensamiento filosófico, enseña Hegel, combina la relación práctica y la relación teórica con la naturaleza.

---

(39) *Ibíd.*, S. 15.
(40) *Ibíd.*

En el parágrafo 245 de su "Filosofía de la naturaleza", Hegel explica el carácter de la relación práctica del hombre con la naturaleza. "La relación práctica con la naturaleza —dice— es el resultado de nuestras diversas necesidades. Procuramos utilizar la naturaleza en nuestro beneficio, destruirla, aniquilarla. La relación práctica se caracteriza por dos momentos. En primer lugar, la relación práctica con la naturaleza se limita siempre a objetos aislados de la naturaleza o a propiedades aisladas de esos objetos. La necesidad y la inteligencia del hombre han inventado medios infinitamente variados para utilizar y subordinar la naturaleza... El hombre halla los recursos para enfrentar las más diversas fuerzas naturales —el frío, el fuego, los animales salvajes, etc.—. Toma estos medios de la propia naturaleza y los emplea contra ella; la astucia de su razón consiste en que obliga a actuar a unas fuerzas naturales contra otras fuerzas naturales, obliga a unas fuerzas a destruir a otras y, de este modo, alcanza el resultado deseado".

Todo lo dicho por Hegel es completamente acertado. No podemos, sin embargo, aceptar la conclusión que de lo expuesto deduce Hegel, consistente en que "no podemos dominar a la naturaleza misma, a sus fuerzas generales y utilizarlas en nuestro beneficio". ¿Qué son las fuerzas generales (das Allgemeine) de la naturaleza y qué significa dominar a la naturaleza misma? Se tiene la impresión de que sometemos sólo a objetos aislados de la naturaleza o a propiedades aisladas de esos objetos. Pero el dominio del hombre sobre los objetos de la naturaleza es condicionado por su dominio sobre las fuerzas y leyes de la naturaleza. Claro está, el dominio es limitado en el sentido de que el hombre somete a la naturaleza sólo sometiéndose él mismo a ella. "Destruye objetos singulares de la naturaleza, pero no puede derogar sus leyes o destruir sus fuerzas del mismo modo que destruye los objetos. Sin embargo, los animales también aprehenden y destruyen los objetos al consumirlos. Pero la superioridad del hombre radica en que, como dice el propio Hegel, obliga a actuar a unas fuerzas contra otras, "destruye" la acción de éstas. En dependencia del nivel de desarrollo del hombre social se encuentra también el grado de su dominio sobre la naturaleza y viceversa. Primariamente, este dominio se limita sólo a los objetos singulares y a sus propiedades aisladas. Pero a medida que se desarrollan las fuerzas productivas de la sociedad, el hombre domina la naturaleza en la misma medida en que se subordina a sus "fuerzas generales". Toda nuestra técnica es una brillante confirmación de ello.

El segundo problema de principio, que está unido a la relación práctica del hombre con la naturaleza y que fuera formulado por Hegel en su "Filosofía de la naturaleza", es el problema de la teleología. En la relación práctica con la naturaleza nosotros la obligamos a servir a nuestros fines, continúa Hegel. De aquí deriva que la llamada concepción teleológica de la naturaleza considera a ésta como un medio establecido por Dios para satisfacer nuestras necesidades. En particular, los partidarios de la teleología gustaban glorificar la sabiduría de Dios exponiendo los fines a que sirve la naturaleza; pero la futilidad de esos fines desacreditaba, por así decirlo, la sabiduría de Dios. Ya Goethe y Schiller en sus "Xenien", dice Hegel, ridiculizaron esta idea; señalando que es

absurdo glorificar la sabiduría de Dios argumentando que los corchos fueron creados para tapar las botellas, las hierbas con el fin de arreglar los estómagos perturbados y el bermellón para el colorete.

"El concepto de fin —dice Hegel en el mismo parágrafo 245— equivale a la simple determinación del propio objeto. Así, la semilla de la planta contiene la posibilidad real de todos sus órganos: realiza su fin cuando se desarrolla en una planta completa". Hay que abordar el estudio de la naturaleza desde el punto de vista de su concatenación y necesidad internas.

Tenemos todavía que referirnos a cómo ve Hegel el papel de las categorías en las ciencias naturales y en la filosofía para elucidar las distintas formas y modos de pensar en aquéllas y en ésta. El objeto de las ciencias naturales y el de la filosofía de la naturaleza es el mismo, pero las distingue la forma y el modo de pensar. Las ciencias naturales, en opinión de Hegel, no sobrepasan los límites del entendimiento. La filosofía, en cambio, según la concibe Hegel, exige la aplicación del *modo dialéctico* de pensar a las ciencias naturales así como al campo del espíritu. Precisamente esta circunstancia es la que suscita la necesidad de una especial "filosofía de la naturaleza". Por tanto, la limitación de las ciencias naturales, contemporáneas de Hegel, su empirismo unilateral, nuren las "ciencias naturales racionales".

Si las propias ciencias naturales estuvieran impregnadas por el pensamiento dialéctico, se eliminaría con ello la base para una especial filosofía de la naturaleza, fuera y por encima de las ciencias naturales. Por ello Engels se propuso la tarea de reelaborar las ciencias naturales desde el punto de vista de la dialéctica materialista, poniendo de manifiesto la dialéctica objetiva de la propia naturaleza. Sólo como resultado de esta penetración del modo superior de pensar, del método superior, en las ciencias naturales, desaparecerán los intentos de construir una especial filosofía de la naturaleza, tal como la concebía Hegel.

En efecto, Hegel previó las insuficiencias de las ciencias naturales de su tiempo, por ejemplo, en la original filosofía de la identidad que le es propia. La física, dice, ve en la electroquímica al magnetismo, la electricidad y el quimismo como si fuera lo mismo, es decir, sólo bajo el ángulo de su identidad. Pero la identidad constituye la categoría fundamental del entendimiento, es decir, no una categoría dialéctica sino una categoría metafísica abstracta. Las ciencias naturales se fragmentan excesivamente en esos universales abstractos y no ven el todo concreto; no se elevan desde el grado de las categorías racionales al grado superior del concepto, que combina dialécticamente la identidad y la diferencia, lo universal y lo singular. En una palabra, las ciencias naturales se contentan con las determinaciones abstractas del entendimiento. Permanecen en el terreno de la metafísica, sin elevarse hasta el concepto dialéctico de los fenómenos.

Ya hemos subrayado que, desde el punto de vista de Hegel, el contenido de las ciencias naturales y el de la "filosofía de la naturaleza" es el mismo. Lo que las distingue es la forma, el modo de pensar, el método de investigación, la diferencia de las categorías. La filosofía no utiliza las mismas categorías que la conciencia ordinaria. Todas las re-

voluciones en las ciencias y en la historia mundial se producen a causa, dice Hegel en su lenguaje idealista, de que el espíritu va dominando nuevas categorías. Esta formulación dialéctica incluye un contenido racional justo. Sin embargo, la elucidación de este problema nos llevaría demasiado lejos.

Las categorías de las ciencias naturales empíricas padecen pues, de insuficiencias internas consistentes en que, primero, conciben lo universal de un modo abstracto, formal; lo universal no tiene sus propias determinaciones en sí mismo, como se expresa Hegel, es decir, dicho de otro modo, lo universal abstracto no tiene en cuenta lo peculiar, no contiene lo particular. Segundo, el contenido determinado se halla, como consecuencia de lo anterior, fuera de lo universal, por consiguiente está fragmentado y privado de la necesaria conexión interna. En oposición a las ciencias naturales que utilizan categorías racionales, la investigación filosófica, es decir, dialéctica, de las cosas, sitúa en primer lugar el ángulo de la conexión interna de las cosas, considerando a la naturaleza como una unidad concreta y una totalidad orgánica. A la universalidad abstracta, la filosofía opone la unidad en movimiento con sus diferencias concretas. Lo universal, concebido filosófica o dialécticamente, es lo general colmado por un contenido, que en su "identidad diamantina" incluye simultáneamente la diversidad. La totalidad concreta —la unidad de lo universal y lo particular— constituye la verdadera categoría de la filosofía y, por consiguiente, de la filosofía de la naturaleza.

Tal es, a grandes rasgos, la crítica de Hegel a las ciencias naturales, de la que Engels arrancó en su propia crítica metodológica de esas ciencias. Pero la diferencia entre Hegel y Engels estriba en que mientras el primero construyó una "filosofía de la naturaleza" especial, el segundo, *coincidiendo en general con la crítica metodológica de Hegel*, continuándola y profundizándola, cree necesario superar todas las construcciones filosófico-naturales mediante la asimilación del método dialéctico por las propias ciencias naturales. Y, en efecto, de las citadas consideraciones de Hegel sobre la limitación de las ciencias naturales, sobre su carácter abstracto y metafísico, no se infiere en absoluto que sean necesarias unas ciencias naturales "racionales" especiales, todavía basadas en el autodesarrollo del concepto. Lo que demuestra la justa crítica de Hegel es tan sólo la necesidad de dar a las ciencias naturales empíricas un fundamento teórico y dialéctico. Las tesis que Hegel propone como fundamentos de principio para la "filosofía de la naturaleza", Engels las acepta y con ellas cimenta las llamadas ciencias naturales teóricas o, si se quiere, dialécticas. "...Las ciencias naturales empíricas lograron un auge tal y alcanzaron tan brillantes resultados, que ello hizo posible no sólo superar totalmente la unilateralidad mecánica del siglo XVIII, sino incluso que al demostrar las conexiones entre los diversos campos de investigación (mecánica, física, química, biología, etc.), existentes en la naturaleza misma, las propias ciencias naturales se convirtieran de empíricas en teóricas transformándose al generalizar los resultados en un sistema del conocimiento materialista de la naturaleza"(41).

---

(41) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", págs. 165-166.

Las ciencias naturales empíricas se convierten así en ciencias naturales teóricas, transformándose luego en un *sistema materialista y dialéctico de las ciencias naturales*. Pero Engels luchó, más que nadie, contra una filosofía especial de la naturaleza, *aislada* de las ciencias naturales empíricas. De lo expuesto no se deriva, empero, que Engels rechace lo más esencial en la "Filosofía de la naturaleza" de Hegel: el método dialéctico y "la síntesis y agrupación racional de las ciencias naturales" basadas en él. Por el contrario, Engels considera un gran mérito de Hegel la labor de éste en el campo de las ciencias naturales teóricas. Por consiguiente, "la filosofía de la naturaleza de Hegel no se puede negar lisa y llanamente. Se le debe superar de modo dialéctico, reelaborando científicamente lo sano que hay en ella. Para su época la labor de Hegel era un intento de resumir enciclopédicamente todas las ciencias naturales".

"A fines del siglo pasado (XVIII), después de los materialistas franceses, cuyo materialismo era predominantemente mecanicista, se manifestó la necesidad de *resumir enciclopédicamente* todas las ciencias naturales de la *vieja* escuela de Newton y Linneo, y a esta tarea se entregaron dos de los hombres más geniales, *Saint Simon* (que no le dio cima) y *Hegel*. Hoy completada ya en sus rasgos fundamentales la nueva concepción de la naturaleza, se hace sentir la misma necesidad y se hacen intentos en esta dirección. Pero por cuanto ahora se ha demostrado en la naturaleza la concatenación general del desarrollo, es hoy tan insuficiente el agrupamiento externo del material bajo la forma de una serie cuyos miembros son simplemente agregados el uno al otro, como las transiciones dialécticas artificiosamente construidas por Hegel. Las transiciones tienen que cumplirse por sí mismas, tienen que ser transiciones naturales. Así como una forma de movimiento se desarrolla partiendo de otra, así también los reflejos de estas formas, las diferentes ciencias tienen que derivar de modo necesario, una de la otra"[42].

Por consiguiente la "Filosofía de la naturaleza" hegeliana es un "resumen enciclopédico" o síntesis de todas las ciencias naturales de la vieja escuela. Un resumen enciclopédico tal necesitan también las ciencias naturales contemporáneas. Pero esta tarea debe ser cumplida hoy de un modo nuevo, porque ya ha sido demostrada la "concatenación universal del desarrollo" en la naturaleza misma. Hegel tuvo que construir por una vía puramente racional estas conexiones y transiciones dialécticas y, por así decirlo, imponerlas a la realidad. Pero no se debe culpar a Hegel por haber procedido así, pues las propias ciencias naturales estaban insuficientemente desarrolladas. Los naturalistas tienen razón cuando atacan el punto de partida, idealista, de Hegel, que afirma que la realidad, la naturaleza, es sólo el reflejo de la idea. También tienen razón cuando protestan contra "la construcción de un sistema arbitrario y contrario a los hechos". Y, sin embargo, a los naturalistas, en sus "búsquedas teóricas", no les queda otra cosa que retornar a Hegel interpretado de un modo materialista, a su método dialéctico, el único que da la posibilidad de construir unas ciencias naturales teóricas.

---

(42) *Ibíd.*, págs. 198-199.

La filosofía de la naturaleza de Hegel perece junto con todo su sistema, y el sistema perece junto con su punto de arranque idealista. Pero su método queda, aunque, claro está, reinterpretado desde las posiciones materialistas. "Todos estamos de acuerdo en que en cualquier campo científico, sea en el de la naturaleza como en el de la historia, hay que partir de los *hechos* dados y, por tanto, tratándose de las ciencias naturales, de las diversas formas objetivas de movimiento de la materia; estamos de acuerdo, por consiguiente, en que en las ciencias naturales teóricas no vale construir concatenaciones para imponérselas a los hechos, sino que hay que descubrirlas en éstos y, una vez descubiertas, siempre y cuando sea posible, demostrarlas sobre la experiencia"(43).

En Hegel, como consecuencia de su punto de partida idealista, las relaciones reales están tergiversadas. Esta deformación afecta tanto al sistema como a la dialéctica. Pero "la adulteración —escribía Marx— sufrida por la dialéctica en las manos de Hegel, no quita nada al hecho de que él haya sido el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda conciencia, las formas generales de su movimiento"(44). Por consiguiente, en Hegel, bajo la corteza mística se encierra el grano racional. Pero si Hegel expone acertadamente en esencia, pues sólo por la forma lo hace bajo un aspecto adulterado, las formas generales del movimiento, este hecho se debe a que, en última instancia, el propio Hegel —aun inconscientemente— ha tomado estas formas del movimiento de la realidad misma. La perecedera forma idealista, como dice certeramente Engels, no debe ocultarnos los valiosos resultados logrados por la filosofía en los marcos de esta forma falsa.

IV

La naturaleza forma un cierto sistema integral, una concatenación total de cuerpos y procesos materiales. En ella todos los cuerpos se hallan en una relación recíproca, en una determinada acción mutua, lo que constituye también el movimiento. "Y si, además, la materia se nos opone como algo dado, como algo que ni ha sido creado ni puede ser destruido, de ahí se sigue que también el movimiento es algo increado e indestructible. Esta conclusión se volvió inevitable sólo cuando los hombres concibieron el universo como un sistema, como una concatenación de cuerpos. La conciencia de esto se abrió paso en la filosofía mucho antes de que llegara a dar frutos en las ciencias naturales, y ello explica por qué la filosofía llegó a la conclusión de la increabilidad e indestructibilidad del movimiento unos doscientos años antes que dichas ciencias. Y hasta la forma en que lo hizo sigue estando todavía hoy por encima de la formulación que actualmente dan al problema las ciencias naturales"(45).

---

(43) *Ibíd.*, pág. 26.
(44) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras escogidas", t. I, 1948, pág. 416. (Ver ed. cit., t. I, pág. 424).
(45) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 45.

La filosofía hasta hoy ha proporcionado a las ciencias naturales *teorías generales, ideas universales,* porque arrancaba del todo. le interesaba la *concatenación universal* de los fenómenos. Descartes promovió el postulado de que en el universo se conserva la misma cantidad de movimiento. Spinoza fundamentó mejor que nadie la idea del determinismo, mientras las ciencias naturales por largo tiempo permanecieron situadas en el terreno de la teología y de la teleología. "La suprema idea general hasta la que se elevaban las ciencias naturales del período considerado era la idea finalista de los órdenes establecidos en la naturaleza. aquella vacua teleología wolffiana según la cual los gatos habían sido creados para comerse a los ratones. los ratones para ser comidos por los gatos y la naturaleza toda para demostrar la sabiduría del creador. Hay que reconocer como un gran mérito de la filosofía de aquel tiempo el que, pese al estado limitado de los conocimientos de la naturaleza contemporáneos no se extraviara. el que —desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses— insistiese en explicar el mundo a partir de sí mismo, dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación"[46].

Kant inicia luego una nueva época con su "Historia general de la naturaleza y teoría del cielo". "Si la gran mayoría de los naturalistas no hubiesen sentido la aversión al pensamiento que Newton expresara en la advertencia: «¡Oh, física, guárdate de la metafísica!», hubieran podido extraer de este solo descubrimiento genial de Kant conclusiones que les habrían ahorrado interminables extravíos y cantidades inmensas de tiempo y esfuerzos malgastados en falsas direcciones. El descubrimiento de Kant encerraba. en efecto, lo que sería el punto de partida de todo progreso ulterior"[47].

La dialéctica hegeliana constituye una etapa ulterior en la historia del pensamiento y de la ciencia. Hegel fue el primero en formular las leyes generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, hecho que perdurará siempre, según las palabras de Engels, como una hazaña de significación histórico-mundial. Pero la dialéctica hegeliana tenía aún que ser reelaborada en el espíritu materialista, obra que fue realizada por Marx, Engels y Lenin.

El papel histórico de la filosofía, que ya hemos señalado, permite a Engels decir que "por más que los naturalistas se obstinen, son dirigidos por los filósofos". Esto se debe a que la filosofía, como ya se ha dicho, formulaba teorías generales, procuraba comprender el todo y "penetrar en la concatenación universal de lo real", como se expresa Engels. En particular esto se refiere a la filosofía dialéctica. Para la filosofía griega la naturaleza es un gran todo, para ella la concatenación universal de los fenómenos constituye el resultado de la contemplación inmediata. Los griegos no llegaron hasta el análisis y desintegración de la naturaleza, hasta la concepción de lo singular en su relación con el todo. "En esto estriba precisamente la insuficiencia de la filosofía griega, la que más tarde la obligará a ceder el paso a otras concepciones. Pero

(46) *Ibíd.*, pág. 7.
(47) *Ibíd.*, pág. 8.

en ello radica también su superioridad sobre todos sus posteriores contrincantes metafísicos. Si la metafísica tenía razón frente a los griegos en cuanto a los detalles, los griegos tenían razón en el conjunto"[48].

La filosofía dialéctica se ha enriquecido en el más alto grado con el análisis, con la investigación de los detalles y con la concepción de lo singular en su relación con el todo. La dialéctica sintetiza lo universal con lo particular y lo singular, la contemplación con el pensamiento, la práctica con la teoría, las ciencias naturales empíricas con las ciencias naturales teóricas, es decir, con la "filosofía".

Ya hemos citado la opinión de Hegel acerca de que la relación filosófica, es decir, dialéctica con la realidad, constituye la unidad de la relación práctica y la teórica. Por relación práctica Hegel entiende la relación con las cosas, con lo singular, y por relación teórica, el pensamiento puramente abstracto que se refiere a los universales abstractos. La concepción dialéctica del mundo exige conjugar lo singular con las formas universales abstractas, que son colmadas por un contenido vivo, activo, práctico. No nos proponemos aquí entrar en un análisis detallado de este problema. Nos limitaremos sólo a aducir otra importante cita para demostrar que Marx y Engels resolvieron de un modo mucho más profundo el problema de la unidad entre la práctica y la teoría. "Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente el estudio de la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento. Conocen, por una parte, sólo la naturaleza y, por otra, sólo el pensamiento. Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es, precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre*, y no la sola naturaleza como tal, y la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre ha ido aprendiendo a transformar la naturaleza"[49].

La contemplación y el pensamiento, lo singular y lo universal son sintetizados y unidos en el proceso de la transformación de la naturaleza por el hombre, en el proceso de su acción sobre la naturaleza. El pensamiento del hombre se ha desarrollado en relación con su actividad social y en dependencia de ésta. En una carta del 25 de marzo de 1868 a Engels, Marx escribe: "Pero ¿qué diría el viejo Hegel si en el otro mundo oyera que lo *general* (Allgemeine) no significa para los alemanes y los nórdicos otra cosa que la tierra comunal (Gemeinland) y lo *particular* (Sundre, Besondre), otra cosa que la propiedad privada, desgajada de esta tierra común? De lo que resulta que las categorías lógicas derivan a las mil maravillas de «nuestras relaciones» (aus unsrem Verkehr)"[50].

---

(48) *Ibíd.*, págs. 24-25.
(49) *Ibíd.*, pág. 183.
(50) *C. Marx* y *F. Engels*, "Correspondencia escogida", pág. 201.

V

Para Hegel, pues, la naturaleza en esencia es la totalidad de las cosas, entre las cuales existen sólo relaciones externas. Está privada de concepto, de desarrollo y de concatenación interna. En la naturaleza existen diferentes grados, dados de una vez para siempre y que no surgen uno del otro. La naturaleza es el reflejo del pensamiento, del concepto, que está por encima de ella; sólo al concepto son inherentes el desarrollo y la concatenación interna —la universalidad y la totalidad—. La dialéctica hegeliana, que descansaba en un fundamento idealista, no podía arreglárselas con la naturaleza. Y si, no obstante, nos proporciona valiosísimos elementos para comprender los procesos de la naturaleza se debe a que el "autodesarrollo del concepto" no es más que el reflejo, bajo una forma adulterada, del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad.

Los procesos dialécticos se cumplen objetivamente no sólo en el pensamiento, no sólo en la sociedad, sino también en la naturaleza. Estos procesos se efectúan en la propia naturaleza, y no en la esfera del concepto como pensaba Hegel. Por ello hay que descubrirlos en la propia realidad, en la naturaleza, y es erróneo erigir sobre las ciencias naturales teóricas el edificio de unas "ciencias naturales racionales". Sin embargo, las "ciencias naturales racionales" o "filosofía de la naturaleza" como disciplina independiente se justificaba, porque los naturalistas desdeñaban la "filosofía", guardaban una actitud despectiva hacia la dialéctica y se contentaban, o bien con un empirismo escueto, o con la vieja metafísica. Para que la ciencia y, en particular, las ciencias naturales "superen" a la filosofía, es preciso que la propia ciencia, las propias ciencias naturales se asimilen la filosofía dialéctica. Pero, en tal caso, las ciencias naturales cambiarán, se transformarán y elevarán a una etapa superior. En este sentido, Engels dice también: "Los naturalistas conceden a la filosofía una apariencia de vida, al contentarse con los despojos de la vieja metafísica. Solamente cuando la ciencia de la naturaleza y de la historia hayan asimilado la dialéctica, sólo entonces todos los trastos filosóficos, con la excepción de la pura teoría del pensamiento, se harán superfluos y desaparecerán en la ciencia positiva"(51).

Esto hay que comprenderlo en el sentido de que la vieja filosofía devendrá superflua cuando la ciencia, es decir, tanto la historia como las ciencias naturales, asimilen la filosofía, es decir, la dialéctica. La filosofía será así "eliminada", es decir, "superada y conservada simultáneamente", como se expresa Engels, superada en cuanto a la forma, y conservada en cuanto a su contenido real.

La dialéctica de la naturaleza, como la concibe Engels, es el sistema de las concatenaciones y leyes universales que rigen los procesos de la naturaleza, lo mismo que la dialéctica de la historia es el sistema de las concatenaciones y procesos de la historia humana.

Sobre la base de la aplicación del método dialéctico al estudio de la naturaleza, se van desarrollando las ciencias naturales teóricas y, lue-

(51) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 165.

go, gracias a la generalización, el sistema del conocimiento materialista de la naturaleza, que es parte integrante de nuestra concepción materialista del mundo, "...el materialismo es esencialmente dialéctico y no necesita ya de una filosofía superior a las demás ciencias. Desde el momento en que cada ciencia tiene que poner en claro la posición que ocupa en la concatenación universal de las cosas y en el conocimiento de éstas, no hay ya margen para una ciencia especialmente consagrada a estudiar las concatenaciones universales. Todo lo que queda en pie de la anterior filosofía, con existencia propia, es la teoría del pensar y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Lo demás se disuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia"(52).

La filosofía, pues, se reduce hoy a la metodología, a la dialéctica, que desempeña o, mejor dicho, debe desempeñar un papel dirigente en las "ciencias reales". La dialéctica constituye un método auténticamente científico de estudiar la realidad, base sobre la cual se va levantando el edificio científico en cuanto sistema de concatenaciones y procesos, pues sólo mediante la dialéctica se puede alcanzar una idea exacta del universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad así como del reflejo de su desarrollo en la cabeza de los hombres, bajo la condición de que siempre tengamos en cuenta las acciones recíprocas generales de génesis y caducidad, así como los cambios progresivos y regresivos.

3. ENGELS Y LA CONCEPCION DIALECTICA DE LA NATURALEZA(53)

I

Ya mucho antes de que apareciera la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, entre los marxistas se manifestaban divergencias respecto a los problemas fundamentales del materialismo dialéctico. Algunos empezaron a menospreciar la dialéctica como escolástica, otros intentaron identificar la dialéctica con la mecánica. Tanto unos como otros sustentaban igualmente el punto de vista de que el materialismo dialéctico es agotado por las "ciencias naturales contemporáneas". Naturalmente, de aquí se deriva con necesidad lógica que el materialismo dialéctico es, a consecuencia de la coincidencia o identificación con las ciencias naturales, un lastre del que debe librarse el marxismo.

Algunos camaradas más "temperamentales" declararon una guerra sin cuartel a la filosofía: estos camaradas han pasado totalmente por alto la circunstancia excepcionalmente importante de que el marxismo tiene su propia filosofía, con la que está indisolublemente ligado y sin la cual se transforma de modo inevitable en revisionismo.

---

(52) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 25. (Ver ed. cit., pág. 35).
(53) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 10-11.

La dialéctica materialista es el alma de la filosofía marxista. Hoy el marxismo en muchos camaradas ha sido separado del materialismo filosófico o de la dialéctica revolucionaria, convirtiéndose, en algunos, en positivismo vulgar y, en otros, en materialismo mecanicista.

Así, pues, podemos decir que el marxismo está en peligro, si no se explican y eliminan las divergencias que separan a los marxistas. Para todos es comprensible que las divergencias en el campo de la teoría marxista no pueden dejar de reflejarse del modo más pernicioso en la práctica revolucionaria.

La tendencia principal que se observa en nuestros adversarios se reduce a sustituir el materialismo dialéctico por el materialismo mecanicista, a sustituir la dialéctica por la mecánica y a identificar, en última instancia, el materialismo dialéctico con las "ciencias naturales contemporáneas", lo que por fuerza debe acarrear consigo la liquidación del materialismo dialéctico. A esta liquidación, como ya hemos dicho, se dio comienzo hace tiempo. Pero cabía esperar que la aparición de la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels y las observaciones de Lenin sobre la dialéctica habrían obligado a nuestros adversarios a reexaminar sus ideas. Mas esto no ocurrió. Al hombre, como se sabe, le es propio no sólo equivocarse, sino insistir en sus errores y equivocaciones. Por lo corriente en los libros se encuentra lo que se quiere encontrar. Por ello es completamente lógico que también nuestros materialistas mecanicistas hayan encontrado en la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels lo que querían encontrar. Resulta que Engels hizo una gran evolución: del materialismo dialéctico al materialismo mecanicista.

Verdaderamente, la abuela de la historia siente debilidad por las bromas dialécticas. Durante el incompartido dominio de la concepción mecanicista del mundo en las ciencias naturales, los marxistas lucharon por superar ese limitado punto de vista, apoyándose en las "reivindicaciones" de la dialéctica materialista. Hoy, en cambio, cuando las propias ciencias naturales emprenden un nuevo camino, entre algunos marxistas se levantan voces en favor de retornar al materialismo mecanicista. Pero lo que es particularmente sabroso en toda esta historia tragicómica, es que han proclamado su aliado de honor al propio Engels, quien durante toda su actividad literaria luchó incansablemente contra el materialismo mecanicista. A mi parecer, no habrá exageración si digo que el "Leitmotiv" de todas las obras filosóficas de Engels es la crítica del materialismo mecanicista desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Esto cabe en igual medida tanto al "Anti-Dühring" como al "Ludwig Feuerbach" y, en particular, a la "Dialéctica de la naturaleza", donde Engels se planteó específicamente el propósito de hacer la crítica *dialéctica* de las ciencias naturales de su tiempo.

Engels nunca puso de manifiesto, como lo hacen nuestros "naturalistas", un temor sagrado ante las ciencias naturales de su tiempo, sino que como pensador, las sometió a crítica dialéctica con el fin de despejar el camino para su posterior desarrollo, desembarazándolas de los múltiples prejuicios generalmente admitidos y de la limitación específica que le era propia.

Pero antes de pasar a Engels, es conveniente conocer las ideas de Lenin, con quien nuestros "naturalistas" consideran tener identidad de opiniones. Veremos que los "filósofos" con todo fundamento deben considerar suyo a Lenin y no pueden cederlo a los "naturalistas", a los materialistas mecanicistas.

En su obra "Materialismo y empiriocriticismo", Lenin formula, con toda claridad y concreción, la diferencia entre el materialismo dialéctico y el mecanicista. Nos permitiremos citar este pasaje íntegramente.

"Engels dice, con la mayor claridad del mundo —escribe Lenin—, que Büchner y Cía. «no salieron del marco de la ciencia de sus maestros», es decir, de los materialistas del siglo XVIII, que *no han adelantado un paso*. Por eso y *solamente por eso* reprocha Engels a Büchner y Cía., no por su materialismo, como piensan los ignorantes, sino *por no haber hecho progresar* el materialismo, «*por no haber siquiera pensado en desarrollar la teoría*» del materialismo. *Solamente* por eso reprocha Engels a Büchner y Cía. Y a renglón seguido Engels enumera, *punto por punto*, las *tres* «limitaciones» («Beschränktheiten») fundamentales de los materialistas franceses del siglo XVIII, limitaciones de las que Marx y Engels se libraron, pero de las que no supieron desembarazarse Büchner y Cía. Primera limitación: la concepción de los antiguos materialistas era «mecanicista» *en el sentido* de que aplicaban exclusivamente «el rasero de la mecánica a los procesos de naturaleza química y orgánica»... Segunda limitación: el carácter metafísico de las concepciones de los antiguos materialistas en el sentido del «*carácter antidialéctico de su filosofía*»... Tercera limitación: mantenimiento del idealismo «en lo alto», en el terreno de la ciencia social, incomprensión del materialismo histórico"(54).

De tal modo, la primera y fundamental limitación del viejo materialismo residía en su carácter mecanicista, en que aplicaba el rasero de la mecánica a los procesos de naturaleza química y orgánica. En este punto, como vemos, Lenin está enteramente de acuerdo con Engels. Pero la concepción misma de la mecánica era, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, por así decirlo, metafísica hasta la médula. Los científicos partían de ideas sobre elementos inmutables, impenetrables, sobre el carácter absoluto de las leyes fundamentales, las propiedades absolutas de la materia, etc. Desde el punto de vista de la concepción dialéctica de los fenómenos, la vieja mecánica era un baluarte del materialismo metafísico.

El materialismo dialéctico no puede ser conciliado con esa mecánica. Por ello en la actual crisis de la mecánica sólo debemos ver una confirmación del acierto de la dialéctica materialista. Entre tanto hay camaradas que pretenden identificar la concepción dialéctica con la mecánica, reducir el método dialéctico al mecánico, sin sospechar siquiera que la dialéctica y la mecánica son "categorías" completamente distintas.

La dialéctica es la ciencia de las leyes y formas generales del movimiento en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Al situar la me-

---

(54) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XIV, pág. 227-228. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., págs. 264-265).

cánica en el lugar de la dialéctica, es necesario extender los derechos de la mecánica a todos los fenómenos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, haciendo de ella un método universal, cosa que en esencia ya otros oradores y autores están llevando a la práctica. Entre tanto, la crisis que tiene lugar en la propia mecánica se reduce a la penetración de la dialéctica en su alma. Las ciencias naturales van siendo poco a poco penetradas en su conjunto, inconscientemente, por el método dialéctico.

Lenin comprendía perfectamente el sentido de la crisis que se opera en la física; comprendía el carácter dialéctico de esta crisis, así como le era completamente clara la relación entre el materialismo filosófico, la dialéctica y las teorías físicas concretas sobre la estructura de la materia. Para confirmar nuestro pensamiento, aduciremos nuevamente algunas citas de Lenin. En torno al problema de la llamada desaparición de la materia, Lenin escribía: "«La materia desaparece»: quiere decir que el límite hasta el que conocíamos la materia hasta ahora, se esfuma y que nuestro conocimiento se profundiza; desaparecen propiedades de la materia que anteriormente nos parecían absolutas, inmutables, primarias (impenetrabilidad, inercia, masa, etc.) y que hoy se revelan como relativas, inherentes solamente a ciertos estados de la materia. Porque la *única* «propiedad» de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser una *realidad objetiva*, la de existir fuera de nuestra conciencia"(55).

Ya he indicado el hecho de que los "naturalistas" contemporáneos confunden, al no comprender la esencia del materialismo dialéctico, el materialismo dialéctico con la teoría física sobre la estructura de la materia. Hoy se puede agregar que confunden la dialéctica en cuanto método universal con la mecánica, que sólo es un caso especial de la dialéctica. En efecto, Lenin subraya reiteradamente que la única propiedad de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva. Materia es un concepto filosófico para esta realidad objetiva. Toda teoría concreta sobre la estructura de la materia es una cierta aproximación al conocimiento de la realidad absoluta.

La dialéctica no se concilia con propiedades acabadas y absolutas, definitivas e inmutables, de la materia. El materialismo dialéctico, dice Lenin, insiste en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos estos jalones en el conocimiento de la naturaleza por la ciencia progresiva del hombre. "Pero el materialismo dialéctico insiste sobre el carácter aproximado, relativo, de toda tesis científica acerca de la estructura de la materia y de sus propiedades; insiste sobre la ausencia de líneas absolutas de demarcación en la naturaleza, sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado en otro, que, desde nuestro punto de vista, nos parece inconciliable con el primero, etc. Por extravagante que parezca desde el punto de vista del «buen sentido» la transformación del éter imponderable en materia ponderable e inversa-

(55) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XIV, pág. 247. (Ver "Materialismo y empiriocritismo", ed. cit., pág. 288).

mente, por «extraña» que parezca la ausencia en el electrón de cualquier otra masa que la masa electromagnética, por inhabitual que parezca la limitación de *las leyes mecánicas del movimiento a un solo plano de los fenómenos de la naturaleza y su subordinación a las más profundas leyes de los fenómenos electromagnéticos*, etc., todo ello no hace más que *confirmar* una vez más el materialismo dialéctico"[56]. En otro lugar, refiriéndose a Duhem y Stallo, Lenin observa que estos dos físicos combaten la concepción mecano-atomista de la naturaleza. "Se esfuerzan en demostrar que dicha concepción es restringida, que es imposible ver en ella el extremo límite de nuestro conocimiento, que conduce a nociones anquilosadas en los autores que a ella se atienen. Ese defecto del *viejo* materialismo es indudable; la incomprensión de la relatividad de todas las teorías científicas, la ignorancia de la dialéctica, la exageración del valor del punto de vista mecanicista, son reproches que Engels dirigió a los viejos materialistas. Pero Engels supo (al contrario que Stallo) desechar el idealismo hegeliano y *comprender* el germen verdaderamente genial que había en la dialéctica hegeliana"[57].

No obstante, nuestros actuales materialistas mecanicistas se ven aquejados no sólo por "la exageración del valor del punto de vista mecanicista", como dice Lenin, sino que incluso pretenden identificar la dialéctica con la mecánica, lo que, si viviera, indudablemente habría obligado a Lenin a referirse de un modo poco halagüeño respecto de estos innovadores.

II

Volvamos ahora a Engels y veamos cuál es su actitud ante el materialismo mecanicista. Ante todo es preciso subrayar que a partir del momento en que Marx y Engels dominaron la dialéctica, criticaron el materialismo francés del siglo XVIII por su carácter mecanicista y metafísico.

Marx y Engels permanecieron durante toda su vida fieles al materialismo dialéctico, sin haber jamás renunciado a él. Hoy, en cambio, el camarada Stepanov, quien mucho desearía que Engels hubiera pensado igual que él, ha hecho un gran descubrimiento consistente en que en Engels hubo una supuesta evolución de la concepción dialéctica a la mecanicista. De las opiniones de Stepanov se deduce que hay dos Engels: un Engels dialéctico y un Engels mecanicista. Hasta la década del 80, Engels sustentaba el punto de vista dialéctico. Posteriormente "evolucionó" hasta la concepción de la dialéctica como mecánica, y pasó del estado precientífico al científico, elevándose hasta el punto de vista mecanicista.

---

(56) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XIV, p. 248. (Subrayado por mí. - A. D.). (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 289).

(57) *Ibíd.*, ed. cit., pág. 295. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 346). (Subrayado por mí. - A. D.).

Si esta monstruosa concepción llegara a ser difundida y admitida ocasionaría un daño irreparable al marxismo.

No cabe duda alguna que esta teoría despertará simpatías sobre todo entre los naturalistas que no tienen una formación marxista y que, en general, desdeñan la "filosofía", aun la marxista. No en balde, Engels, lo mismo que Lenin, constantemente hace a los naturalistas el reproche de limitación por su desdén a la dialéctica... Por otro lado, algunos sociólogos padecen, por lo visto, de la misma enfermedad...

Así, pues, nos amenaza un gran peligro. Basta sólo mencionar el mal irreparable que la aplicación del punto de vista mecanicista ocasionaría a las ciencias sociales. Pero volvamos a Engels. Acaso en efecto sostenía el punto de vista mecanicista y todos nosotros estamos en el más profundo error respecto al verdadero pensamiento de Engels.

Ya he citado las palabras de Lenin sobre los tres rasgos principales que separan al viejo materialismo del materialismo de Marx y Engels. Lenin pone en primer lugar, como hemos visto, el carácter mecanicista del viejo materialismo y está de acuerdo con Engels en que es erróneo aplicar exclusivamente el rasero de la mecánica a los procesos de naturaleza química y orgánica. Esta tesis era considerada, por lo menos entre los marxistas ortodoxos, sólidamente establecida. Y resulta que en la "Dialéctica de la naturaleza" el propio Engels renuncia a esta concepción. Nos parece que en este caso se ha hecho una monstruosa violencia sobre Engels con el exclusivo propósito de justificar las erróneas concepciones de los materialistas mecanicistas. La "Dialéctica de la naturaleza" es, desde nuestro punto de vista, un todo único en el sentido de mantener, del principio al fin, el punto de vista dialéctico.

En una nota especial al "Anti-Dühring", titulada "Sobre la concepción «mecanicista» de la naturaleza", Engels expone en detalle el defecto de esa concepción así como las limitaciones del materialismo francés del siglo XVIII. Citemos las auténticas palabras de Engels: "Cuando yo digo que la física es la mecánica de la molécula, la química la física de los átomos y la biología la química de la albúmina, trato de expresar con ello la transición de cada una de estas ciencias a la otra y, por consiguiente, tanto la conexión, la continuidad, como la diferencia, la discreción entre una y otra. Pero no me parece admisible ir más allá, y decir que también la química es una especie de mecánica. La mecánica en sentido amplio o en sentido estricto conoce solamente cantidades, opera con velocidades y masas y, a lo sumo, con volúmenes. Y allí donde, como en la hidrostática y en la aerostática, le sale al paso la cualidad de los cuerpos, no puede resolver los problemas sin estudiar los estados y movimientos moleculares, convirtiéndose en una ciencia puramente auxiliar, en una premisa de la física... Todo movimiento contiene el movimiento mecánico, el desplazamiento de mayores o menores porciones de materia, y la ciencia tiene como *primera* misión, pero solamente la *primera*, estudiarlo. Pero este movimiento mecánico no agota el movimiento en general. El movimiento no es sólo desplazamiento de lugar; en los campos que se hallan por encima de la mecánica es también cambio de cualidad. El descubrimiento de que el calor era movimiento molecular sentó época en la ciencia. Pero si lo único que supiéramos

decir del calor fuera que es cierto desplazamiento de lugar de las moléculas, valdría más callar. La química parece estar en buen camino para explicar toda una serie de propiedades químicas y físicas de los elementos, partiendo de la relación que existe entre los volúmenes y los pesos atómicos. Pero ningún químico se atreverá a afirmar que puedan expresarse exhaustivamente todas las propiedades de un elemento mediante el lugar que ocupe en la curva de Lothar Meyer, que sólo con ello se explique, por ejemplo, las propiedades peculiares del carbono, que lo hacen el principal portador de la vida orgánica, o la necesidad de la existencia de fósforo en el cerebro. Y, sin embargo, a eso y no a otra cosa se reduce la concepción «mecanicista». Ésta explica todos los cambios por el desplazamiento de lugar, todas las diferencias cualitativas por las diferencias cuantitativas, y pasa por alto el hecho de que la relación entre la calidad y la cantidad es recíproca, de que la calidad se transforma en cantidad lo mismo que se transforma la cantidad en calidad, que se trata de una acción recíproca"[58].

Más adelante haremos el examen de las ideas formuladas por Engels en esta cita y mostraremos que Engels, contrariamente a Stepanov, permaneció fiel a ellas hasta el fin de su vida, que no puede ni hablarse de "evolución" alguna hacia el punto de vista mecanicista. En lugar de reconocer sinceramente sus errores y contradicciones, el camarada Stepanov los lanza contra el pobre Engels, descubriendo un cúmulo de contradicciones en la "Dialéctica de la naturaleza". El camarada Stepanov sería muchísimo más sincero si declarara que no comparte en absoluto las opiniones de Engels sobre la dialéctica y asumiera personalmente la defensa del punto de vista mecanicista.

Así, por ejemplo, el camarada Stepanov considera que las ideas formuladas más arriba por Engels, correspondientes al año 1878, son erróneas, y que Engels renunció a ellas posteriormente. Pero precisamente a este período pertenece la notable obra de Engels dedicada a Dühring. Este trabajo, que se publicó ese mismo año, se basa en las concepciones expuestas en la citada nota del "Anti-Dühring". Por consiguiente, de aquí se deduce directamente que también el "Anti-Dühring" está construido sobre fundamentos erróneos. "En el «Anti-Dühring» y en el «L. Feuerbach», —escribe el camarada Stepanov— él (Engels. - *A. D.*) en esencia ha *repetido simplemente* (el subrayado es mío. - *A. D.*) las observaciones críticas sobre el materialismo "mecanicista" del siglo XVIII, que en la década del 40 habían sido formuladas en «La Sagrada Familia»[59].

No entiendo, lo admito, qué significa este magnífico "ha repetido simplemente". ¿"Ha repetido simplemente", sin estar de acuerdo consigo mismo? ¿O "ha repetido" reiteradamente porque consideraba que su crítica del materialismo mecanicista era acertada y no se apartaba de ella? Yo, pecador, a riesgo de atraer sobre mi cabeza la ira del camarada Stepanov, lo confieso, sostengo la segunda idea...

Por consiguiente, en 1878, cuando escribía el "Anti-Dühring", con

(58) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", págs. 200-201.
(59) "Bajo la Bandera del Marxi mo", 1925, N° 8-9, pág. 48.

la criminal complicidad de Marx, Engels sustentaba, según el camarada Stepanov, un punto de vista vitalista, es decir, idealista. "Decir que los procesos químicos y físicos son algo «accesorio» para los fenómenos de la vida orgánica —dice el camarada Stepanov dirigiéndose a Engels—, significa dar a los vitalistas no un dedo, sino toda la mano". Para el camarada Stepanov es "infinitamente más aceptable" la idea formulada por Engels páginas antes, en el mismo capítulo "La dialéctica y las ciencias naturales" donde Engels se pronuncia contra la fuerza vital, sin abandonar, empero, su idea general de que "la forma de movimiento que se da en el cuerpo orgánico es distinta de las formas mecánica, física o química, conteniéndolas todas superadas..."(60).

El camarada Stepanov no ha observado que aquí (en la página 229), Engels sostiene el mismo punto de vista que en la página 199, donde se habla de las llamadas "formas accesorias". Y, mientras que, según el camarada Stepanov, en la página 199 Engels da a los vitalistas "toda la mano", en cambio en la página 229 da una fórmula aceptable para el camarada Stepanov. ¿Cómo puede ser esto? ¿Acaso Engels no es capaz de articular sus ideas en el espacio de algunas páginas "sin caer en contradicciones"? ¿O también estas "contradicciones" de Engels hay que cargarlas a la cuenta de la desdichada "dialéctica"? El camarada Stepanov, mediante el minucioso estudio del "Archivo", llegó a la conclusión de que una cosa es el Engels de la década del 70, y otra, el Engels de la década del 80. Ahora vemos que el camarada Stepanov "ha descubierto" contradicciones esenciales en el mismo capítulo, donde al mismo tiempo se ha hecho una formulación vitalista y otra antivitalista de la vida.

¿Qué es lo que en efecto ocurre con el "vitalismo" de Engels? En mi opinión, aquí existe verdaderamente una contradicción, pero en el camarada Stepanov y no en Engels. Pues tanto la primera como la segunda formulación de Engels expresan la misma idea. Por esta razón, si el camarada Stepanov rechaza la primera formulación sobre la "formas accesorias", debe también rechazar la segunda. Y si en cambio admite la segunda, debe considerar aceptable también la primera. Puede no estarse de acuerdo con las formulaciones dadas por Engels, pero éste no merece ser acusado de incurrir en contradicción. Citemos por entero estas misteriosas formulaciones y veamos de qué se trata.

En la página 199, Engels critica el llamado movimiento mecánico. "En los naturalistas —dice— se identifica siempre el movimiento con el movimiento mecánico, con el desplazamiento de lugar... Esta manera de ver, heredada del siglo XVIII, anterior a la química, entorpece mucho la clara comprensión de los procesos. El movimiento, aplicado a la materia, es *cambio en general*. De tal incomprensión deriva también la furia por reducirlo todo a movimiento mecánico, y ya Grove «se inclina considerablemente a pensar que los demás estados de la materia a fin de cuentas serán reducidos a él», lo que embrolla el carácter específico de las otras formas del movimiento. Esto no quiere decir que cada una de las formas superiores de movimiento no se halle siempre y ne-

(60) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 227.

cesariamente unida a un movimiento realmente mecánico (externo o molecular), del mismo modo que las formas superiores de movimiento producen simultáneamente otras y que la acción química no es posible sin el cambio de la temperatura o del estado eléctrico, sino que la vida orgánica es imposible sin cambios mecánico, molecular, químico, eléctrico, térmico, etc. Pero la existencia de estas formas accesorias no agota la esencia de la que en cada caso es la forma principal. No cabe duda de que alguna vez «reduciremos» experimentalmente el pensamiento a los movimientos moleculares y químicos del cerebro, ¿pero acaso se agota con ello la esencia del pensamiento?"[61]. A propósito de este razonamiento de Engels, el camarada Stepanov escribe: ¿"Podemos suscribir estas líneas? Yo digo francamente: no, hay que rechazarlas. ¿Podemos afirmar que la investigación de los procesos físicos y químicos que tienen lugar en el organismo no nos hace avanzar en la comprensión de la esencia de la vida?"[62].

Ante todo se debe rechazar categóricamente la afirmación atribuida a Engels por el camarada Stepanov, de que la investigación de los procesos físicos y químicos que tienen lugar en el organismo no nos hacen avanzar en la comprensión de la esencia de la vida. Engels, según se ha podido observar a través de las citas que hemos transcripto, jamás afirmó nada semejante. ¿Por qué se atribuye a Engels tales absurdos? Engels sólo dice que "las formas accesorias" no agotan la esencia de la forma principal, fundamental. Esto es algo completamente distinto, camarada Stepanov.

Pero lo más curioso de todo es que algunas páginas más adelante el propio camarada Stepanov sostiene el punto de vista de que existen diferencias entre la "forma principal" y las "accesorias", lo que, sin embargo, no le impide hacer, en el mismo lugar, una "reprimenda" a Engels. Así, refiriéndose al citado pasaje donde Engels dice que la esencia del pensamiento no se agota con su "reducción" a los movimientos moleculares y químicos, el camarada Stepanov afirma lo siguiente: "En la actualidad diremos: sí, el aspecto objetivo de los procesos neuro-cerebrales se agota con ello. Y más aún: reconocemos que este aspecto objetivo está vinculado al aspecto subjetivo por una conexión necesaria, como la causa con el efecto. Pero igualmente indiscutible es que entre los aspectos objetivo y subjetivo para nosotros sigue habiendo una interrupción, una línea nodal, que separa una calidad, los fenómenos físicos y químicos que tienen lugar en el sistema nervioso, de otra calidad, los fenómenos de la conciencia"[63].

Si los fenómenos físicos y químicos constituyen una calidad y los fenómenos de la conciencia otra calidad, es evidente, como dice Engels, que los fenómenos físicos y químicos no agotan en el caso dado los fenómenos de la conciencia o la esencia del pensamiento, es decir, que al estudiar los fenómenos de la conciencia, éstos son la forma principal, la que se somete a estudio, y los fenómenos físicos y químicos no son for-

(61) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 197.
(62) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 49.
(63) *Ibíd.*, págs. 59-60.

mas principales, sino "accesorias". Cuando tratamos con pensadores tales como Marx y Engels, no debemos aferrarnos a cada palabra. sino esforzarnos por ahondar en su sentido. La ligereza del camarada Stepanov lo ha colocado en una situación cómica: pues ha acusado a Engels de dualismo. de vitalismo y, por consiguiente. de idealismo. Después de la autorizada manifestación de un marxista tan respetable como el camarada Stepanov, todos los críticos burgueses del marxismo se apoderarán sin duda del "dedo" de Stepanov, y habrá una conversión general. Hay que decir con franqueza que el camarada Stepanov ha sido víctima de su temperamento impetuoso y... de la concepción mecanicista del mundo.

Entonces, ¿qué quería decir Engels con la expresión "formas accesorias"? Debido a que Engels no era un mecanicista, sino que siempre fue dialéctico, procuró constantemente explicar la relación existente entre las formas superiores y las formas inferiores del movimiento. Es completamente natural que en todos los casos tuviera que hallar las particularidades específicas de cada forma del movimiento, su conexión con las inferiores y, al mismo tiempo, las diferencias específicas con éstas. Para el mecanicismo el problema se resuelve simplemente: reduciendo toda a diversidad de formas a movimiento mecánico. El dialéctico, claro está, no puede razonar de este modo. Por eso Engels dice también que reducir todo movimiento a movimiento mecánico "embrolla el carácter específico de las otras formas del movimiento", que todas las formas del movimiento están unidas entre sí y al mismo tiempo cada una de ellas (la forma "principal" del movimiento) no es agotada enteramente por las formas inferiores, a las que llama "accesorias". El camarada Stepanov levanta un alboroto en torno a esto e incluye a Engels entre los vitalistas.

Y entre tanto vemos que el propio camarada Stepanov, al hablar de los "fenómenos de la conciencia", los considera como una calidad especial, que no puede ser reducida a los fenómenos físico-químicos. Pero lo mismo dice Engels al señalar que los procesos físico-químicos no agotan el pensamiento. Repito, puede no estar de acuerdo con la interpretación de Engels quien la considere errónea, pero es inadmisible tratar a Engels de vitalista.

Abordaremos ahora otra formulación que desde el punto de vista del camarada Stepanov es inaceptable. "Este ambiguo uso de las palabras (se trata de las fuerzas de toda clase a las que recurren los naturalistas. - *A. D.*) ha llevado a hablar de una fuerza vital. Si con ello se quiere decir que la forma de movimiento que se da en el cuerpo orgánico es distinta de las formas mecánica, física o química, conteniéndolas todas superadas, esta manera de expresarse será inconveniente y lo será, entre otras razones, principalmente porque la fuerza —presuponiendo la transferencia de movimiento— se presenta aquí como algo que se le infunde al organismo desde afuera, que no es inherente a él e inseparable de él. Por esta razón la fuerza vital era el último refugio de todos los supernaturalistas"[64].

---

(64) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 227.

¿Acaso Engels no dice aquí con otras palabras lo mismo que en la página 199? También aquí subraya que la forma de movimiento que se da en la naturaleza orgánica, por una parte, es distinta de las formas mecánica, física y química, pero, por otra, las contiene superadas? Precisamente porque son "superadas" en la vida orgánica, ésta las contiene como formas inferiores, subordinadas o "accesorias". Pero como si hubiera previsto el reproche de vitalismo que le haría el camarada Stepanov, Engels explica que el vitalismo arranca del concepto de fuerza, la que supone la transferencia del movimiento y es así algo impuesto al organismo desde afuera, y no inherente a él, inseparable de él. Quien haya comprendido el punto de vista de Engels, nunca le habría hecho el reproche de vitalismo, pues Engels, siguiendo a Hegel, luchó incansablemente contra el concepto de fuerza, reconociendo sólo diferentes formas del movimiento.

Para Engels la forma orgánica del movimiento no es más que la síntesis de las formas mecánica, física y química. Ahora pregunto al lector, ¿en qué se distingue esta "formulación" de la que Engels da en las notas correspondientes a 1874 y que dice: El organismo es, sin duda, la unidad superior que vincula en un todo la mecánica, la física y la química, de tal modo que esta trinidad no puede ser disociada? En mi opinión, esta formulación es sólo una nueva variante de la misma idea expuesta en los años de la década del 80. Sin embargo, según el camarada Stepanov, en las notas de la década del 80 Engels renuncia a sus opiniones anteriores, las que tendrían un carácter vitalista y dualista.

En las notas de los años 1881-1882, Engels habría pasado a defender el punto de vista mecanicista. Pero ya que el "Ludwig Feuerbach", como se sabe, fue escrito en 1888, es interesante verificar cuál era el punto de vista sostenido por Engels en el período más "maduro" de su vida. Con este fin citaremos un pasaje del "Ludwig Feuerbach". "El materialismo del siglo pasado (XVIII) —escribe Engels— era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica, y además sólo la de los cuerpos sólidos —celestes y terrestres—, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era, de todas las ciencias naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La química sólo existía bajo una forma incipiente, flogística. La biología estaba todavía en mantillas; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas mecánicas; para los materialistas del siglo XVIII, el hombre era lo que para Descartes el animal: una máquina. Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las leyes mecánicas éstas pasan a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas, pero inevitables en su época, del materialismo clásico francés"(65).

Al parecer, no es posible expresarse con más claridad con respecto a las ciencias naturales mecanicistas de lo que lo hizo Engels en su última

(65) *C. Marx y F. Engels*, "Obras escogidas", t. II, p. 354. (Ver ed. cit., t. II, págs. 347-348).

obra filosófica. ¿Se puede admitir que en 1881-1882 Engels haya llegado, según afirma el camarada Stepanov, a opiniones directamente contrarias, y que pese a todo en sus nuevas obras continuara exponiendo las viejas ideas erróneas? Naturalmente, esta afirmación no tiene absolutamente ningún fundamento. El camarada Stepanov explica esta circunstancia por el hecho de que Engels simplemente repitió lo que había asimilado en calidad de sólido prejuicio en la década del 40. ¡Magnífica explicación! Pero entonces, ¿por qué repite Engels sus antiguas opiniones que se refieren precisamente al materialismo mecanicista? A esta pregunta no hallamos respuesta en el camarada Stepanov por la simple razón de que su lucubración no corresponde en un ápice a la realidad. El pasaje del "Ludwig Feuerbach" que hemos transcripto es una nueva formulación de las mismas ideas sobre el materialismo mecanicista que Engels ha expuesto terminantemente en todas sus obras sólo que en expresiones distintas y, a veces, iguales. Por consiguiente, no tiene el menor fundamento para afirmar que en los años de la década del 70 Engels se acercaba al vitalismo, como tampoco para transformar en mecanicista al Engels de la década del 80. Engels fue siempre un dialéctico. Más adelante tendremos que analizar más circunstanciadamente en esencia la dialéctica engelsiana de las ciencias naturales. Entre tanto debemos seguir tras el camarada Stepanov haciendo el examen "formal" de sus citas y referencias.

Para afianzar sus posiciones, el camarada Stepanov remite a sus adversarios a la conocida observación que Plejánov hiciera al ya citado pasaje del "Ludwig Feuerbach". En opinión del camarada Stepanov, Plejánov "superó" a Engels en el problema de la concepción dialéctica de los procesos de la naturaleza y dio un paso adelante en la dirección del punto de vista mecanicista. "Ahora ruego particularmente al lector —escribe el camarada Stepanov— que recuerde una vez más la rectificación de Plejánov a la crítica que Engels hiciera del materialismo mecanicista, la cual he señalado insistentemente a mis adversarios en «Bolchevik" y en «Bajo la Bandera del Marxismo»". Más adelante se cita la rectificación de Plejánov que dice así: "A este respecto (es decir, de la crítica de Engels al materialismo mecanicista. - *A. D.*) se puede observar quizás que la química y la biología al fin de cuentas serán reducidas, probablemente, a la mecánica molecular"(66).

Estas líneas sumamente cuidadosas impulsan a Stepanov a festejar la victoria sobre sus adversarios quienes, por supuesto, "han errado totalmente", no han comprendido nada y han venido a parar a una situación absurda, etc. Los críticos, naturalmente, nunca comprenden nada, en verdad, desde el punto de vista de la persona criticada. Es ésta una vieja historia que se repite eternamente.

Así los críticos no han comprendido ni al camarada Stepanov, ni a Plejánov. En cambio, el camarada Stepanov se ha aferrado con ambas manos a la "rectificación" de Plejánov. "Al corregir a Engels —dice el camarada Stepanov—, él (Plejánov) ha dado un paso cuya necesidad ya había visto el propio Engels en 1881-1882". Pero ya hemos visto que

(66) *G. V. Plejánov,* "Obras", t. VIII, pág. 396.

en 1888, es decir, en el "Ludwig Feuerbach", Engels no hizo la corrección cuya necesidad, supuestamente, había visto en 1881-1882. El lector debe reconocer que en este caso el camarada Stepanov no acierta. Nos permitiremos ahora decir algunas palabras sobre la "rectificación" de Plejánov.

Me atrevo a decir que la corrección de Plejánov no es satisfactoria. Y he aquí por qué. El problema de la posibilidad de "reducir" la química y la biología a las leyes mecánicas es un problema de principio. Su planteamiento metodológico y su solución no pueden depender del hecho de que se haya o no logrado prácticamente esta "reducción". En su respuesta al problema de la "reducción", Plejánov manifiesta vacilaciones. Estas mismas vacilaciones debían haber obligado al camarada Stepanov, desde su punto de vista, a reconocer en Plejánov un vitalista por lo menos a medias.

Si la memoria no me traiciona, esta formulación imprecisa se encuentra en Plejánov una sola vez y, por ello, debe ser calificada de casual.

La consecuencia, decía Kant, es el primer deber del filósofo. El camarada Stepanov tiene una actitud muy despectiva hacia los filósofos, pero admite que la "consecuencia" es un deber también para él. Y, sustentando el punto de vista del materialismo mecanicista, para ser consecuente, hay que "reducir" todos los fenómenos, y por tanto los fenómenos psíquicos y sociales, a la mecánica. ¿Cuál es la actitud de Plejánov respecto de esta "reducción"? Transcribamos algunos de los correspondientes pasajes. En el prólogo al mismo "Ludwig Feuerbach" donde se hace la mencionada "rectificación", Plejánov dice: "A los adversarios del materialismo, sobre el cual en la mayoría de los casos tienen la idea más absurda, les parece que Engels definió erróneamente la esencia del materialismo, que en realidad el materialismo reduce los fenómenos psíquicos a los fenómenos materiales"[67]. Y luego agrega: "Aunque como ya hemos visto, Priestley enseñó que la materia posee «la propiedad de sentir y de pensar», de ello deriva con claridad que el materialismo no intenta en absoluto reducir todos los fenómenos psíquicos al movimiento de la materia, como le atribuyen sus adversarios. Para el materialista la sensación y el pensamiento, la conciencia, es un estado interno de la materia en movimiento. Pero nadie entre los materialistas que han dejado una huella destacada en la historia del pensamiento filosófico, ha «reducido» la conciencia al movimiento y ha explicado la una por el otro. Aunque los materialistas afirmaban que para explicar los fenómenos psíquicos no es necesario inventar una sustancia especial: el espíritu; aunque afirmaban que la materia es capaz de «sentir y pensar», esta facultad de la materia les parecía una propiedad suya tan fundamental, y por ello tan inexplicable, como el movimiento"[68].

Ahora piense el lector a qué conclusiones llega Plejánov aquí así como en sus demás trabajos. Resulta que no se puede reducir la conciencia al movimiento de la materia, ni explicarla por este movimiento. La facultad que la materia tiene de sentir y pensar es una cierta pro-

(67) *G. V. Plejánov*, "Obras", t. XVIII, pág. 258.
(68) *Ibíd.*, pág. 260.

piedad o "calidad" específica y fundamental de ella que no puede ser reducida no sólo a la mecánica, sino a ninguna otra forma del movimiento. Y en virtud de que la sensación y la conciencia son en uno u otro grado inherentes a la vida orgánica, se deduce que asimismo la biología no puede ser "reducida" no sólo a la mecánica, sino tampoco a los procesos físicos y químicos. ¿Luego de esto, cómo no declarar a Plejánov "vitalista" y en general "idealista"? Pues Plejánov afirma directamente y sin rodeos que la conciencia y la sensación son cualidades primarias, o no susceptibles de ser reducidas a nada más.

Los mecanicistas, a quienes, naturalmente, es ajena la dialéctica, sostienen el punto de vista de la "reducción" y piensan que sólo esta simple reducción lleva al monismo. Pero su monismo es un monismo muerto, metafísico, no es dialéctico. En esto reside toda la esencia. Todo el que rechace su "reducción" mecanicista, metafísica, debe inevitablemente parecerles un vitalista, un dualista, etc. Si ahora volvemos a Engels y recordamos qué es lo que obligó a Stepanov a declararlo vitalista, veremos que la formulación de Engels es completamente inocente en comparación con las citadas ideas de Plejánov. En efecto, ¿qué dice Engels? "No cabe duda, —dice—, de que alguna vez «reduciremos» experimentalmente el pensamiento a los movimientos moleculares y químicos del cerebro, ¿pero acaso se agota con ello la esencia del pensamiento?"(69).

Confrontando las formulaciones de Engels y Plejánov se puede llegar quizás a la conclusión de que Engels era un materialista más "grosero" que Plejánov, pues el primero admitiría la reducción del pensamiento a los movimientos moleculares y químicos, mientras que el segundo rechaza por principio esa reducción. Desde el punto de vista de Engels, el pensamiento como forma principal no se agota con los movimientos moleculares y químicos, es decir, como formas "accesorias", es decir, subordinadas, del movimiento. Plejánov en cambio rechaza simplemente toda reducción del pensamiento a cualquier forma de movimiento sea la que fuere, inclusive a las "accesorias". ¿No se deslizaba Plejánov al idealismo? No, en nada. Más aun, por alejados que parezcan los puntos de vista de Engels y Plejánov, en realidad están muy próximos. Pero el camarada Stepanov, desde su punto de vista, debe forzosamente incluir entre los vitalistas y los idealistas junto con Engels también a Plejánov, a quien se remite como mecanicista.

Si el lector quiere saber qué significa la concepción mecánica, o mecanicista, aplicada a los fenómenos sociales, oiga a Plejánov.

"Es de todos conocido el famoso aforismo sobre la arenilla que fue a dar a la vejiga de Cromwell y que cambiara la suerte del mundo —dice. Este aforismo contiene, ni más ni menos, el razonamiento de Holbach sobre los «átomos» y «partículas» como causas de los acontecimientos históricos. La diferencia reside en que el autor del aforismo era un hombre devoto que creía que la providencia había enviado el grano de arena a donde debía ir, con el fin de perder al protector-usurpador.

---

(69) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 197.

Holbach no quería oír hablar de Dios, pero con el resto estaba gustosamente de acuerdo".

"Hay una «arenilla» de verdad en estos aforismos —continúa Plejánov—. Pero la cuestión radica en que *esta arenilla es a toda la verdad como el átomo a toda la materia que colma el universo.* El grano de arena es tan pequeño que no nos hace avanzar ni un paso adelante en el estudio de los fenómenos sociales, y si a la ciencia histórica no le quedara otra cosa que hacer, sino esperar la llegada de un genio —como soñaba Laplace— capaz de explicar todos los secretos, pasados, presentes y futuros, de la historia mediante la mecánica molecular, nosotros podríamos hacer un largo y profundo sueño. Este genio prodigioso no llegará pronto"[70]. Por nuestra parte, podemos agregar que la "arenilla" de la mecánica es a toda la verdad dialéctica como el átomo a toda la materia.

III

Hemos visto que el camarada Stepanov había hecho a Engels una severa amonestación por sus ideas de la década del 70, cuando Engels (y, por consiguiente Marx) sostenían, supuestamente, un punto de vista próximo al vitalismo. Contra Engels se presentó el pasaje donde se habla de las formas "principales" y "accesorias" del movimiento. Sólo en las notas de 1881-1882, Engels habría virado decididamente hacia la concepción mecanicista aunque, como hemos visto, en sus obras publicadas (ver "Ludwig Feuerbach") sostiene una opinión diametralmente opuesta.

En el camarada Stepanov no hallamos explicación al extraño hecho de la divergencia de Engels consigo mismo. Y no la hallamos en realidad porque en Engels no hay contradicción alguna. El principal argumento del camarada Stepanov se reduce a que en 1888 Engels no consideraba posible reducir la vida orgánica y en particular el pensamiento a la "mecánica molecular". Pero el camarada Stepanov no aduce la más mínima prueba en favor de que en la década del 80 Engels considerara posible esa reducción. Más aun, el camarada Stepanov ve la aparente evolución de Engels desde el punto de vista "vitalista" al mecanicista en que Engels abandonó posteriormente la idea de que "el estudio de los procesos físicos y químicos que tienen lugar en el organismo, no nos hace progresar en la comprensión de la esencia de la vida", como se expresa el camarada Stepanov. Pero acaso el camarada Stepanov no ha observado que precisamente en el mismo capítulo donde ha leído que los procesos físicos y químicos no nos hacen progresar en la comprensión de la vida, Engels habla incluso más que de progreso. "La física —dice Engels— debía o podía pasar por alto el cuerpo orgánico vivo, pero la química encuentra en la investigación de las combinaciones orgánicas la clave real para penetrar en la verdadera naturaleza de los cuerpos más importantes; por otra parte, sintetiza cuerpos que sólo se dan en la naturaleza orgánica. Aquí, la química conduce a la vida orgánica y ha pro-

(70) *G. V. Plejánov*, "Ensayos sobre la historia del materialismo" "Obras", t. VIII, pág. 51.

gresado ya lo bastante para poder asegurarnos que *solamente ella* nos explicará el tránsito dialéctico al organismo"[71].

Así, pues, en el mismo capítulo, que pertenece precisamente a la década del 70, Engels dice, por una parte, que solamente la química explicará el tránsito dialéctico al organismo, que solamente ella nos hará avanzar en la comprensión de la vida y, por otra, afirma allí mismo que las "formas accesorias" del movimiento no agotan la esencia de la forma "principal". En lo que concierne a la mecánica, aplicada a la vida, es una "categoría impotente". Ante la existencia de "contradicciones" tales en el mismo artículo, ¿no deberíamos comprobar simplemente el desamparo teórico de Engels? ¿O será más acertado llegar a la conclusión de que el camarada Stepanov se ha apresurado con su original concepción y no ha podido atar los cabos?

Lamentándolo mucho, me veo obligado a admitir que precisamente el camarada Stepanov se ha embrollado irremediablemente en la "Dialéctica de la naturaleza". Ya se ha embrollado porque para él existe o bien el materialismo mecanicista o bien el idealismo, es decir, el vitalismo. Para él no existe el materialismo dialéctico, la dialéctica materialista. Por consiguiente, en el problema de la relación entre los procesos físicos y químicos que se dan en la vida orgánica, Engels sustentaba en la década del 70 el mismo punto de vista que en la década del 80. Para corroborar nuestra opinión, nos permitiremos aducir aún algunas citas de las notas de los años 1881-1882. "El estudio de los procesos químicos —escribe Engels— se encuentra como campo de investigación con el mundo orgánico, es decir, un mundo en el que los procesos químicos se desarrollan conforme a las mismas leyes, pero bajo otras condiciones, que en el mundo inorgánico, para cuya explicación basta con la química. En cambio, todas las investigaciones químicas del mundo orgánico llevan, en última instancia, a un cuerpo, que, siendo resultado de procesos químicos corrientes, se distingue de todos los demás por el hecho de ser un proceso químico independiente, permanente, llevan a la albúmina. Si la química logra esta albúmina bajo la forma determinada en que evidentemente ha surgido, la del llamado protoplasma, bajo la forma determinada, o más bien indeterminada, en la que contiene potencialmente todas las demás formas de albúmina (con lo que no es necesario admitir que existe un solo tipo de protoplasma), se habrá demostrado aquí la transición dialéctica también de un modo real, es decir, entera y completamente. Hasta entonces, las cosas permanecerán en el campo del pensamiento, alias hipótesis. Cuando la química crea la albúmina, el proceso químico, como antes lo hemos visto respecto al proceso mecánico, sale más allá de sus propios límites. Entra en un campo de contenido más rico, el campo del organismo. La fisiología es, ciertamente, la física y en particular la química del cuerpo vivo, pero al mismo tiempo deja también de ser especialmente química: de una parte, su campo de acción se restringe, pero, de otra, se eleva simultáneamente a una potencia más elevada"[72].

---

(71) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 198.
(72) *Ibíd.*, pág. 201.

En estas líneas verdaderamente geniales de Engels se caracteriza exhaustivamente la dialéctica de las ciencias naturales. Que ella se halla en oposición directa con el materialismo mecanicista, situado en el terreno de la "reducción" mecánica, es algo de por sí evidente. Que Engels está aquí tan lejos del vitalismo como las estrellas de nuestra tierra pecadora, es también algo comprensible para todo hombre culto. Pero, lo que es mucho más importante en este caso, las líneas de Engels citadas por nosotros no sólo no contradicen sus ideas anteriores, sino que constituyen, diría yo, una formulación clásica de ellas.

En efecto, intentemos analizar, aunque sea fugaz y superficialmente, los mencionados fragmentos. La investigación de los procesos químicos se encuentra con el mundo orgánico, conduce a la albúmina, nos hace avanzar en la comprensión de la vida. Si la química logra producir la proteína, se realizará realmente el tránsito dialéctico al organismo. Cuando el proceso químico de producción de la proteína penetre en el campo de la vida orgánica, saldrá con ello fuera de sus propios límites. Al penetrar en el campo de la vida orgánica y traspasar sus propios límites, la química deja de ser una química especial, es decir, se niega a sí misma. Al mismo tiempo, "se eleva a un grado superior", y su campo de acción se restringe.

La química basta para explicar el mundo inorgánico, pero para explicar el mundo orgánico es insuficiente, es decir, no agota la vida orgánica. Así, pues, la química es completamente suficiente para el tránsito dialéctico al organismo, pero no para dar una explicación exhaustiva de la vida. Este es el pensamiento de Engels, que se formula bellamente en las notas de 1881-1882. Ahora pregunto al lector, ¿se puede hablar de una concepción mecanicista de la naturaleza en Engels? ¡Lo más curioso de todo es que el camarada Stepanov cita este fragmento para demostrar que Engels se muestra aquí como un mecanicista acabado! El camarada Stepanov no ha prestado ninguna atención al sentido interno de las palabras de Engels y, naturalmente, ha pasado completamente por alto la interpretación dialéctica que Engels hace del problema que nos interesa.

A las observaciones de Engels citadas por nosotros el camarada Stepanov acota el siguiente comentario: "Cuán infinitamente se ha alejado en este caso Engels de los procesos físicos y químicos como formas «accesorias» de la vida orgánica. Para él, ahora ya es algo de por sí evidente que «la fisiología es la física y en particular la química»"(73). En primer lugar, el camarada Stepanov ha interrumpido a Engels en la mitad de una frase, y por así decirlo, en un pasaje interesante. Pues Engels dice que la fisiología es la física y en particular la química del cuerpo vivo, pero al mismo tiempo, continúa, deja de ser una química especial. Y éste es el meollo de la cuestión. En segundo lugar, Engels no "se ha alejado infinitamente" de su anterior posición, sino que continúa manteniéndose firmemente en ella. Con las palabras "la existencia de formas accesorias no agota la esencia de la que en cada caso es la forma principal" quiere expresar la idea de que las formas auxiliares

(73) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 61.

gresado ya lo bastante para poder asegurarnos que *solamente ella* nos explicará el tránsito dialéctico al organismo"[71].

Así, pues, en el mismo capítulo, que pertenece precisamente a la década del 70, Engels dice, por una parte, que solamente la química explicará el tránsito dialéctico al organismo, que solamente ella nos hará avanzar en la comprensión de la vida y, por otra, afirma allí mismo que las "formas accesorias" del movimiento no agotan la esencia de la forma "principal". En lo que concierne a la mecánica, aplicada a la vida, es una "categoría impotente". Ante la existencia de "contradicciones" tales en el mismo artículo, ¿no deberíamos comprobar simplemente el desamparo teórico de Engels? ¿O será más acertado llegar a la conclusión de que el camarada Stepanov se ha apresurado con su original concepción y no ha podido atar los cabos?

Lamentándolo mucho, me veo obligado a admitir que precisamente el camarada Stepanov se ha embrollado irremediablemente en la "Dialéctica de la naturaleza". Ya se ha embrollado porque para él existe o bien el materialismo mecanicista o bien el idealismo, es decir, el vitalismo. Para él no existe el materialismo dialéctico, la dialéctica materialista. Por consiguiente, en el problema de la relación entre los procesos físicos y químicos que se dan en la vida orgánica, Engels sustentaba en la década del 70 el mismo punto de vista que en la década del 80. Para corroborar nuestra opinión, nos permitiremos aducir aún algunas citas de las notas de los años 1881-1882. "El estudio de los procesos químicos —escribe Engels— se encuentra como campo de investigación con el mundo orgánico, es decir, un mundo en el que los procesos químicos se desarrollan conforme a las mismas leyes, pero bajo otras condiciones, que en el mundo inorgánico, para cuya explicación basta con la química. En cambio, todas las investigaciones químicas del mundo orgánico llevan, en última instancia, a un cuerpo, que, siendo resultado de procesos químicos corrientes, se distingue de todos los demás por el hecho de ser un proceso químico independiente, permanente, llevan a la albúmina. Si la química logra esta albúmina bajo la forma determinada en que evidentemente ha surgido, la del llamado protoplasma, bajo la forma determinada, o más bien indeterminada, en la que contiene potencialmente todas las demás formas de albúmina (con lo que no es necesario admitir que existe un solo tipo de protoplasma), se habrá demostrado aquí la transición dialéctica también de un modo real, es decir, entera y completamente. Hasta entonces, las cosas permanecerán en el campo del pensamiento, alias hipótesis. Cuando la química crea la albúmina, el proceso químico, como antes lo hemos visto respecto al proceso mecánico, sale más allá de sus propios límites. Entra en un campo de contenido más rico, el campo del organismo. La fisiología es, ciertamente, la física y en particular la química del cuerpo vivo, pero al mismo tiempo deja también de ser especialmente química: de una parte, su campo de acción se restringe, pero, de otra, se eleva simultáneamente a una potencia más elevada"[72].

(71) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 198.
(72) *Ibid.*, pág. 201.

En estas líneas verdaderamente geniales de Engels se caracteriza exhaustivamente la dialéctica de las ciencias naturales. Que ella se halla en oposición directa con el materialismo mecanicista, situado en el terreno de la "reducción" mecánica, es algo de por sí evidente. Que Engels está aquí tan lejos del vitalismo como las estrellas de nuestra tierra pecadora, es también algo comprensible para todo hombre culto. Pero, lo que es mucho más importante en este caso, las líneas de Engels citadas por nosotros no sólo no contradicen sus ideas anteriores, sino que constituyen, diría yo, una formulación clásica de ellas.

En efecto, intentemos analizar, aunque sea fugaz y superficialmente, los mencionados fragmentos. La investigación de los procesos químicos se encuentra con el mundo orgánico, conduce a la albúmina, nos hace avanzar en la comprensión de la vida. Si la química logra producir la proteína, se realizará realmente el tránsito dialéctico al organismo. Cuando el proceso químico de producción de la proteína penetre en el campo de la vida orgánica, saldrá con ello fuera de sus propios límites. Al penetrar en el campo de la vida orgánica y traspasar sus propios límites, la química deja de ser una química especial, es decir, se niega a sí misma. Al mismo tiempo, "se eleva a un grado superior", y su campo de acción se restringe.

La química basta para explicar el mundo inorgánico, pero para explicar el mundo orgánico es insuficiente, es decir, no agota la vida orgánica. Así, pues, la química es completamente suficiente para el tránsito dialéctico al organismo, pero no para dar una explicación exhaustiva de la vida. Este es el pensamiento de Engels, que se formula bellamente en las notas de 1881-1882. Ahora pregunto al lector, ¿se puede hablar de una concepción mecanicista de la naturaleza en Engels? ¡Lo más curioso de todo es que el camarada Stepanov cita este fragmento para demostrar que Engels se muestra aquí como un mecanicista acabado! El camarada Stepanov no ha prestado ninguna atención al sentido interno de las palabras de Engels y, naturalmente, ha pasado completamente por alto la interpretación dialéctica que Engels hace del problema que nos interesa.

A las observaciones de Engels citadas por nosotros el camarada Stepanov acota el siguiente comentario: "Cuán infinitamente se ha alejado en este caso Engels de los procesos físicos y químicos como formas «accesorias» de la vida orgánica. Para él, ahora ya es algo de por sí evidente que «la fisiología es la física y en particular la química»"(73). En primer lugar, el camarada Stepanov ha interrumpido a Engels en la mitad de una frase, y por así decirlo, en un pasaje interesante. Pues Engels dice que la fisiología es la física y en particular la química del cuerpo vivo, pero al mismo tiempo, continúa, deja de ser una química especial. Y éste es el meollo de la cuestión. En segundo lugar, Engels no "se ha alejado infinitamente" de su anterior posición, sino que continúa manteniéndose firmemente en ella. Con las palabras "la existencia de formas accesorias no agota la esencia de la que en cada caso es la forma principal" quiere expresar la idea de que las formas auxiliares

(73) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 61.

existen, "superadas", en la forma superior del movimiento. lo que se ha explicado algunas páginas antes. Ya hemos demostrado más arriba que Engels sabía perfectamente también en 1878 que la investigación de los procesos físicos y químicos conduce a la vida orgánica e incluso explica el tránsito dialéctico al organismo. Después de la frase sobre las "formas accesorias" que no agotan (¡que no agotan, camarada Stepanov y no que no nos hacen avanzar! - *A. D.*) la forma principal, Engels, explicando su pensamiento, continúa: "No cabe duda de que «reduciremos» experimentalmente el pensamiento a los movimientos moleculares y químicos del cerebro, ¿pero acaso se agota con ello la esencia del pensamiento?"

En la década del 80 Engels dice lo mismo, aunque con otras palabras. ¿Acaso es esto incomprensible? ¿Quizás el camarada Stepanov quiere con toda seriedad atribuir a Engels la idea de que "la vida nace y actúa en el organismo de algún modo misterioso", según se expresa, y que para Engels los procesos físicos y químicos no tienen ninguna significación? ¡Pero éste es el más flagrante absurdo, camarada Stepanov!

IV

Nos referiremos ahora a otras objeciones del camarada Stepanov a la crítica que Engels hiciera del materialismo mecanicista. Ya he citado la nota para el "Anti-Dühring" que lleva el título "Sobre la concepción «mecanicista» de la naturaleza". Pero por más extraño que parezca, el camarada Stepanov ve precisamente aquí, en esta brillante crítica de la concepción mecanicista de la naturaleza, la confirmación del acierto de este punto de vista. Por esta razón, ahora tendremos que detenernos un poco más en la indicada nota. El camarada Stepanov cita el siguiente pasaje: "Y, sin embargo, la concepción «mecanicista»... explica todo cambio por el desplazamiento de lugar, todas las diferencias cualitativas por las diferencias cuantitativas, sin advertir que la relación entre calidad y cantidad es recíproca, que la calidad se transforma en cantidad lo mismo que se transforma la cantidad en calidad, que se trata de una acción recíproca. Si todas las diferencias y todos los cambios de la calidad deben ser reducidos a diferencias y cambios cuantitativos, a desplazamientos mecánicos, llegaremos forzosamente a la tesis de que toda la materia se compone de partículas pequeñísimas idénticas y de que todas las diferencias cualitativas que se dan en los elementos químicos de la materia son provocadas por las diferencias cuantitativas, por las diferencias en el número y en el agrupamiento espacial de estas pequeñísimas partículas al unirse en los átomos. Pero hasta este resultado no hemos llegado todavía".

Al citar este pasaje, el camarada Stepanov extrae la siguiente conclusión: "En Engels toda la crítica de las «ciencias naturales mecanicistas» se concentra resumida en estas tesis, se apoya en ellas y arranca de ellas. Y todos los demás lugares y páginas enteras son simplemente deducciones de estas tesis, simples variantes suyas. Con la claridad que le es propia, Engels declara: si nosotros tuviéramos fundamentos para afirmar que toda la materia se compone de partículas idénticas, que todos

los cambios cualitativos de los elementos químicos —a consecuencia de las diferencias cuantitativas en el número y en el agrupamiento espacial de estas partículas que forman los átomos— con ello caducarían todas, absolutamente todas las objeciones contra las ciencias naturales mecanicistas".

"De tal modo —continúa el camarada Stepanov— hemos encontrado el obstáculo —realmente único— con el que Engels tropieza una y otra vez, hemos encontrado las principales razones que le hacían inaceptable el materialismo mecanicista"(74).

En primer lugar tenemos que rechazar del modo más terminante la aseveración que el camarada Stepanov atribuye a Engels, que éste jamás hizo, y que en el camarada Stepanov asume la siguiente forma: "Con la claridad que le es propia, Engels declara: si nosotros tuviéramos fundamentos para afirmar... etc., caducarían todas, absolutamente todas las objeciones contra las ciencias naturales mecanicistas". Engels nunca y en ninguna parte escribió nada semejante. Esta es sólo una conclusión del camarada Stepanov, que arranca de la concepción del movimiento exclusivamente como desplazamiento del lugar. Y es totalmente incierto que Engels haya dicho que si toda la materia se compone de partículas idénticas, etc., aceptaría las ciencias naturales mecanicistas, que es ésta la única condición que le impide reconocer la justeza de las ciencias naturales mecanicistas. Engels parte precisamente de esta "única" condición y pese a ello o precisamente por ello considera inaceptable las conclusiones que derivan de ella. Engels no dice: si toda la materia se compone de partículas idénticas, si todos los cambios cualitativos se reducen a diferencias cuantitativas en el número y en el agrupamiento espacial, reconozco la justeza del materialismo mecanicista. Engels dice algo diametralmente opuesto. Precisamente porque la mecánica explica todos los cambios por los desplazamientos de lugar, por el desplazamiento mecánico, precisamente porque explica todas las diferencias cualitativas por las diferencias cuantitativas y precisamente porque no advierte que la relación entre la calidad y la cantidad es recíproca y que entre ellas existe una acción mutua, precisamente por esto es que Engels no cree posible convertir la mecánica en una ciencia universal única capaz de explicar todos los fenómenos de la naturaleza. Por último Engels formula la idea, excepcionalmente interesante, de que si nosotros debemos reducir "todos los cambios de la calidad... a desplazamientos mecánicos llegaremos forzosamente a la tesis de que toda la materia se compone de pequeñísimas partículas idénticas", lo que para Engels es inaceptable. El camarada Stepanov podrá decir que en este caso las ciencias naturales contemporáneas han refutado la "dialéctica" y el "hegelianismo" de Engels. Pero responderé, corriendo una vez más el riesgo de que me incluya entre los "filósofos" que tanto desdeña, que no se debe conceder significación absoluta a las ciencias naturales contemporáneas, que éstas no han resuelto en absoluto el problema planteado por Engels sobre la identidad o no identidad cualitativa de la materia.

A este respecto se puede decir, con las palabras de Engels, que

(74) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, págs. 54-55.

aunque la ciencia moderna se mueva en esa dirección no demuestra con ello que es la única acertada y que siguiendo ese camino agotaremos la física y la química hasta el fin. Dicho sea esto de paso; a este problema tendremos, quizás, que volver en otros aspectos.

Por tanto, Engels no admite la existencia de la calidad escueta ya que, desde el punto de vista dialéctico, la relación entre la cantidad y la calidad es recíproca. Refuta la opinión según la cual la materia es "en lo cualitativo originariamente igual". "Como ya lo demostró Hegel (Enciclopedia, 1, pág. 199), —escribe Engels— esta concepción, este «punto de vista unilateralmente matemático», según el cual la materia es determinable solamente de un modo cuantitativo y en lo cualitativo originariamente igual, «no es otro punto de vista» que el del materialismo francés del siglo XVIII. Se trata, incluso, de un retorno a Pitágoras, quien ya consideraba el número, la determinación cuantitativa, como la esencia de las cosas"[75].

La mecánica trata sólo de cantidades; opera sólo con velocidades y masas y, en el mejor de los casos, con volúmenes, dice Engels. En física y aun más en química tendremos que tratar con cualidades. Cuando de aquí el camarada Stepanov infiere que en la década del 70 Engels no sabía que las cualidades pueden ser "deducidas" de los cambios cuantitativos de otras cualidades, se equivoca profundamente. En opinión del camarada Stepanov, Engels se vio obligado a *"aceptar algunas cualidades como tales,* a reconocer desde el mismo principio una cierta *multiplicidad de las cualidades y su reductibilidad a una cualidad más elemental cualquiera"*[76].

Pero, pregunto al camarada Stepanov cómo compagina esta afirmación suya con la formulación enteramente clara y definida de Engels, que él da en el mismo parágrafo, donde se habla supuestamente de la irreductibilidad de la calidad a otras cualidades más elementales y que dice que "la relación entre la calidad y la cantidad es recíproca". Yo afirmo que en Engels ni siquiera se alude a la "irreductibilidad de las cualidades a otras cualidades más elementales". Cómo ha podido el camarada Stepanov atribuir a Engels esta idea, para mí es algo simplemente incomprensible, pues en ese pasaje, como en todas partes, Engels se pronuncia precisamente por la reductibilidad. El camarada Stepanov ahora atribuye erróneamente a Engels el mismo absurdo que antes tan injustamente atribuía a sus adversarios (véase la polémica con el camarada Sten), que ahora ha resultado estar en la misma compañía que Engels. En efecto ¿qué dice Engels? La concepción mecanicista —escribe— explica todos los cambios a partir de los cambios de lugar, de los desplazamientos de lugar; todas las diferencias cualitativas se diluyen en las diferencias cuantitativas. De aquí deriva la formulación general: la cantidad se transforma en calidad. Pero la mecánica es impotente para explicar tanto las cualidades mismas como la transformación inversa de la calidad en cantidad. En esto reside la esencia del problema. La mecánica no advierte —explica Engels de un modo popular— que "la rela-

(75) *F. Engels,* "Dialéctica de la naturaleza", pág. 203.
(76) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 50.

ción entre la calidad y la cantidad es recíproca, que la calidad se transforma en cantidad lo mismo que se transforma la cantidad en calidad, que se trata de una acción recíproca"(77).

¿Qué es lo que ha dado fundamento al camarada Stepanov para hacer a Engels la tan grave imputación de que no comprende lo que hoy tan bien sabe cualquier estudiante de las Facultades Obreras, de paso sea dicho, gracias a los trabajos de ese "incomprensible" Engels?

Y, así, mientras que en la mecánica operamos sólo con cantidades, y en el mejor de los casos la transformación de la cantidad en calidad, en la física y particularmente en la química, no sólo se producen cambios cualitativos como consecuencia de los cambios cuantitativos, sino también cambios cuantitativos como resultado de los cambios cualitativos. Engels expresa esta idea con las palabras: "Se presentan a estudio, además, un gran número de cambios cualitativos de los que no está demostrado en modo alguno que hayan sido suscitados por cambios cuantitativos". Llamo poderosamente la atención del lector de que en Engels se habla en este caso no de "un gran número de cualidades que no se pueden reducir a ninguna cualidad elemental", como le atribuye a Engels el camarada Stepanov, sino de un gran número de cambios cualitativos respecto a los cuales no se ha demostrado que hayan sido suscitados por cambios cuantitativos.

Esta formulación no da absolutamente ningún fundamento para acusar a Engels de desviación metafísica. Engels establece aquí las diferencias entre la mecánica, por una parte, y la física y la química, por otra. Mientras que la mecánica, que es el fundamento de la física y de la química, conoce sólo cantidades, dice Engels, la física, y más aun la química, trata constantemente con cambios cualitativos. Y Engels admite la existencia de un gran número de cambios cualitativos, respecto de los cuales no está demostrado que hayan sido provocados por cambios cuantitativos. De aquí no sigue en modo alguno que Engels trace un límite de principio a la explicación cuantitativa de la calidad. Por otro lado, Engels subraya en el mismo pasaje que no todas las propiedades de la calidad pueden ser explicadas por los desplazamientos de las partículas, moléculas, átomos, etc. La cuestión reside en que Engels considera el movimiento en los campos supramecánicos no sólo como desplazamiento de lugar, sino también como cambio de calidad. Por esta razón dice asimismo que ningún químico se atreverá a afirmar que todas las propiedades de un elemento estén determinadas por el lugar que ocupa en la curva de Lothar Meyer y que solamente por ello se determinen, por ejemplo, las propiedades específicas del carbono que lo hacen el principal portador de la vida orgánica.

Permaneciendo fiel a su idea favorita acerca del profundo abismo que separa al Engels de la década del 70 del Engels de la década del 80, el camarada Stepanov somete al Engels Nº 2 al peine "mecanicista" y al Engels Nº 1 al peine vitalista e idealista. Pero el camarada Stepanov ha resultado un "peluquero" muy inhábil. Examinemos cómo luce para

(77) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 201.

él el Engels de la década del 80. A este fin citaremos algunos pasajes del artículo del camarada Stepanov.

"Después de ilustrar con algunos ejemplos la significación universal de la ley de la transformación de la calidad en cantidad para el campo de la física —escribe el camarada Stepanov refiriéndose al Engels Nº 2—, Engels continúa: «Pero el campo en que alcanza sus triunfos más imponentes la ley natural descubierta por Hegel es la química. Podríamos decir que la química es la ciencia de los cambios cualitativos de los cuerpos como consecuencia de los cambios operados en su composición cuantitativa». Sólo con un raro daltonismo intelectual —continúa el camarada Stepanov— se puede pasar por alto el profundo abismo que separa estas tesis de los juicios recientemente citados de Engels que datan de unos cuatro años antes. En 1881-1882 para Engels la química es la ciencia de los cambios cualitativos a consecuencia de los cambios en la composición cuantitativa. Es decir, el método general de la química es el siguiente: todos los cambios cualitativos deben explicarse a partir de los cambios cuantitativos. Pero en 1878 escribe: «Ahora bien, en la física y más aun en la química, no sólo se producen constantemente cambios cualitativos, como consecuencia de los cambios cuantitativos, transformaciones de la cantidad en calidad, sino que se presentan a estudio, además, un gran número de cambios cualitativos de los que no está demostrado en modo alguno que hayan sido suscitados por cambios cuantitativos»"[78].

En el notable, pero desgraciadamente inacabado, capítulo "El carácter general de la dialéctica como ciencia", Engels establece tres leyes fundamentales de la dialéctica. En este aspecto sólo alcanzó a hacer un análisis más o menos detallado de la ley de la transformación de la calidad en cantidad y de la cantidad en calidad. Es en este mismo capítulo donde el camarada Stepanov halla la confirmación de su idea acerca del viraje decisivo que en 1881-1882 habría efectuado Engels hacia el punto de vista mecanicista. Veamos si es cierto que en este lugar Engels ha renunciado siquiera a una sola de sus anteriores ideas. "En la mecánica —escribe Engels— no se dan cualidades, sino, a lo sumo, estados como los de equilibrio, movimiento y energía potencial, todos los cuales se basan en la transferencia mensurable del movimiento y pueden expresarse de un modo cuantitativo. Por tanto, en la medida en que se produce aquí un cambio cualitativo, este cambio se halla condicionado por los cambios cuantitativos correspondientes"[79].

Por consiguiente, Engels sigue sustentando aquí su antiguo punto de vista de que la mecánica trata sólo con cantidades, que en ella no se dan cualidades y sólo se producen cambios cuantitativos. A lo expuesto se reduce en gran medida también la concepción mecanicista, idéntica en este caso a la concepción matemática de la naturaleza según la cual el número asume el carácter de sustancia universal.

La química, a diferencia de la mecánica como ciencia de los cambios cuantitativos, es la ciencia de los cambios cualitativos que se pro-

---

(78) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 52.
(79) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 40.

ducen como consecuencia de los cambios operados en la composición cuantitativa. En la mecánica se producen casi únicamente cambios cuantitativos; en la física todo cambio es una transformación de cantidad en calidad, en tanto que la química es exclusivamente la ciencia de los cambios cualitativos. "Todas las diferencias cualitativas que se dan en la naturaleza responden, bien a la diferente composición química, bien a las diferentes cantidades o formas de movimiento (energía), o bien, como casi siempre ocurre, a ambas cosas a la vez", explica Engels. En la mecánica, la calidad no cambia; el movimiento se reduce aquí sólo al simple desplazamiento, al simple cambio de lugar. Mientras que, en los campos supramecánicos, dice Engels, el movimiento es también un cambio de calidad.

"Cuando transformamos el calor en movimiento mecánico, o a la inversa, cambia la calidad, pero ¿la cantidad permanece igual? Esto es cierto —escribe Engels— pero respecto a los cambios de forma del movimiento se puede decir lo que Heine del vicio: un individuo por separado puede ser virtuoso; para el vicio, en cambio, tienen que juntarse dos. El cambio de forma del movimiento es siempre un proceso que se efectúa por lo menos entre dos cuerpos, uno de los cuales pierde una determinada cantidad de movimiento de una calidad (por ejemplo, calor), y el otro recibe la cantidad correspondiente de movimiento de otra calidad (movimiento mecánico, electricidad, descomposición química). Por tanto, cantidad y calidad se corresponden aquí mutuamente. Hasta ahora, no se ha logrado convertir una forma de movimiento en otra dentro de un solo cuerpo aislado"[80].

¿Se puede estar de acuerdo con el camarada Stepanov cuando dice que Engels afirma aquí algo "directamente opuesto" a lo que escribía en 1878 y que entre las concepciones formuladas por Engels en 1878 y en 1881-1882 hay un "profundo abismo"? No, en modo alguno. Ese "profundo abismo" ha sido lucubrado por Stepanov para darle una apariencia de justificación a su materialismo mecanicista.

Del capítulo "Dialéctica", Stepanov cita el pasaje donde Engels se refiere a la ley de la transformación de la cantidad en calidad y de la calidad en cantidad como ley universal del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, con la particularidad de que el camarada Stepanov en todos los casos habla sólo de la transformación *de la cantidad en calidad*, sin decir una palabra sobre el hecho de que Engels subraya constantemente la relación recíproca entre la cantidad y la calidad. Esto es bien comprensible, ya que para el camarada Stepanov sólo existe el punto de vista mecanicista, es decir, puramente cuantitativo, mientras que Engels arranca de la unidad de la cantidad y la calidad. El camarada Stepanov procura reducirlo todo a momentos cuantitativos, por ello es que en Engels toma sólo la mitad de su formulación y cita únicamente los pasajes donde se trata del momento cuantitativo, ocultando cuidadosamente, al mismo tiempo, la segunda parte, donde se habla del momento cualitativo. Como lo demuestran las citas que hemos aducido, Engels subraya que la cantidad y la calidad se corresponden

(80) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 39.

recíprocamente y lo hace del mismo modo tanto en las notas de 1878 como en las de 1881-1882. Para Engels en modo alguno existe la cantidad sin la calidad ni la calidad sin la cantidad. Ellas constituyen una unidad dialéctica.

Si se cree al camarada Stepanov, tan sólo en la década del 80 Engels llegó a comprender que la ley de la transformación de la cantidad en calidad constituye una ley universal de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento; mientras que en la década del 70 habría sostenido el punto de vista de las cualidades absolutas, irreductibles. Esta afirmación es tan falsa como la que el camarada Stepanov hace cuando dice que en la década del 70 Engels no comprendía que los procesos físicos y químicos nos hacen "avanzar" en la comprensión de la vida.

El "Anti-Dühring" fue escrito por Engels en 1877-1878 y, de paso sea dicho, allí se habla de la ley hegeliana de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa, como ley universal de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Citemos del "Anti-Dühring" aunque sea sólo un pasaje. "Cientos de hechos de éstos, tomados de la naturaleza y de la sociedad humana, podríamos aducir en demostración de esta ley. Así por ejemplo, en «El Capital» de Marx, toda la sección cuarta que trata de la producción de la plusvalía relativa en el campo de la cooperación, la división del trabajo y la manufactura, la maquinaria y la gran industria, contiene un sinnúmero de casos en que los cambios cuantitativos transforman la calidad, y los cambios cualitativos hacen cambiar la cantidad de las cosas de que se trata y en que, por tanto, para emplear el giro que tanto odia el señor Dühring, la cantidad se trueca en calidad, y viceversa. Tenemos, por ejemplo, el hecho de que la cooperación de muchas personas, la fusión de muchas fuerzas en una fuerza común, crea, para decirlo con Marx, una «nueva potencia de fuerza», que se diferencia sustancialmente de la suma de las fuerzas individuales"(81).

En 1878, pues, Engels sabía perfectamente que las transformaciones cuantitativas cambian la calidad de las cosas y las transformaciones cualitativas cambian su cantidad, en una palabra, que la ley de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa constituye una ley universal de la naturaleza y la sociedad. La culpa de Engels reside sólo en comprender mejor, es decir más amplia, plena y profundamente esta ley que el camarada Stepanov. Y luego de esto nos quieren persuadir de que Engels defendía en 1878 un punto de vista directamente opuesto que en 1881-1882.

¿Qué dice Engels en sus notas de 1878 a la "Dialéctica de la naturaleza"? Lo mismo que en el "Anti-Dühring" y en las notas de 1881-1882. La concepción mecanicista no advierte que "la relación entre la calidad y la cantidad es recíproca, que la calidad se transforma en cantidad lo mismo que se transforma la cantidad en calidad, que se trata de una acción mutua" (pág. 203). La concepción mecanicista no advierte lo que el camarada Stepanov también pasa por alto.

Hasta qué punto se ha embrollado el camarada Stepanov en su "con-

(81) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 119. (Ver ed. cit., págs. 153-154).

cepción", se puede ver, además, en lo siguiente. Después de citar un pasaje de las observaciones de 1881-1882 exclama: "¿Qué ha quedado de las consideraciones de Engels antes citadas pertenecientes al año 1878 y dirigidas contra el «materialismo ruccanicista»? Muy poco. Para él la química se ha convertido en la física de los átomos, y la física en la mecánica de las moléculas"[82].

La química, pues, para Engels *se había convertido* en 1881-1882 en la física de los átomos, etc., lo que quiere decir que en 1878 para Engels era alguna otra cosa. Pues de los razonamientos de Engels pertenecientes a 1878 no ha quedado absolutamente nada. ¿Es esto así? Sin embargo, en 1878 Engels escribe: "Al decir que la física es la mecánica de la molécula, la química la física del átomo y la biología la química de las albúminas, deseo expresar con ello la transición de cada una de estas ciencias a la otra y, por consiguiente, tanto la conexión, la continuidad, como la diferencia, la discreción, entre una y otra"[83].

Y en 1881-1882 escribía: "...la masa está formada toda ella por moléculas, pero es algo esencialmente distinto de la molécula, lo mismo que ésta es, a su vez, algo esencialmente distinto del átomo. En esta diferencia se basa precisamente la separación entre la mecánica, como ciencia de las masas celestes y terrestres, de la física, que es la mecánica de la molécula, y de la química, que es la física de los átomos"[84].

Ahora pregunto nuevamente al lector ¿dónde se halla el "profundo abismo" del que habla el camarada Stepanov? Pues en ambos casos Engels afirma lo mismo y hasta con las mismas expresiones.

En virtud de que Engels no es un mecanicista sino un materialista dialéctico, razona, claro está, dialécticamente. Fundamenta sus razonamientos en el proceso objetivo que eslabona la materia en movimiento, desde las formas inferiores hasta las superiores. El mecanicista "reduce" todas las formas del movimiento al movimiento mecánico. Arranca de la identidad abstracta de todo lo existente. La dialéctica en cambio estudia todas las conexiones y grados, investigando su carácter específico sin olvidar ni su identidad ni su diferencia con respecto a las formas superiores e inferiores del movimiento. En esta especificidad de las formas de conexión descansa también la separación entre una y otra rama del conocimiento. El materialismo mecanicista reconoce y debe reconocer en esencia sólo una ciencia, la mecánica, que es la única ciencia universal en la que se funde toda la diversidad del mundo. El mecanicista desdeña todas las particularidades cualitativas de las cosas, ve sólo la cantidad y sólo el movimiento mecánico: el desplazamiento de lugar. La dialéctica enfoca las cosas de un modo distinto. Las moléculas, dice Engels, tienen propiedades completamente distintas que el átomo. La masa es cualitativamente distinta de las moléculas que la forman. Precisamente estas diferencias cualitativas son las que constituyen la base para separar una rama del conocimiento de otra. La mecánica es por ello la parte de la física que opera con masas y sus propiedades. Constituye el fundamen-

(82) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 51.
(83) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 200.
(84) *Ibid.*, pág. 40.

to de la física y de la química. La física es la ciencia de las moléculas o, según se expresa Engels, la ciencia que estudia la mecánica de la molécula. La química es la física de los átomos; la biología, la química de las albúminas. Entre todos estos campos existe la conexión, la unidad y la diferencia. Y la grandiosa formulación de Engels expresa dialécticamente la transición de una ciencia a otra, es decir, su conexión así como su diferencia, su interrupción. Son diferentes grados de la realidad. El conjunto de grados constituye un todo concreto, una cadena única: cada uno de los grados por separado es un eslabón en esta cadena única. Esta cadena, por una parte, va hacia atrás, hacia las formas inferiores del movimiento de la materia; pero, por otra, va hacia adelante, hacia las formas superiores. Decir que la vida orgánica "se reduce" a la mecánica molecular o a la física de los átomos es decir muy poco o una partícula de la verdad. Llamar a la química una especie de mecánica, dice justamente Engels, es irracional pues "la reducción incondicional incluso de los procesos químicos a los procesos puramente mecánicos restringe el campo de la química". Las llamadas ciencias "intermedias", que vinculan los campos adyacentes del conocimiento, tienen inmensa importancia porque al vincularlos ponen de manifiesto la continuidad del desarrollo en la naturaleza, su unidad y al mismo tiempo su transición, pero la unidad y la continuidad no deben hacer olvidar el desarrollo cualitativo, la originalidad, la separación que existen entre uno y otro aspecto de la realidad. Cada nuevo grado constituye una nueva síntesis, una nueva forma del eslabonamiento de la materia en movimiento. La sucesión de las formas se reduce ante todo al cambio cualitativo; el cambio cualitativo y la mudanza de la forma es la misma cosa.

En el capítulo "Formas fundamentales del movimiento", escrito en 1881-1882, Engels subraya reiteradamente que el movimiento mecánico no agota el movimiento en general, que no se puede reducir todo movimiento a movimiento mecánico. Pero el camarada Stepanov, por una aberración en verdad completamente incomprensible, incluye al Engels de la década del 80 entre los mecanicistas.

Esperamos que el lector no se quejará de nosotros si transcribimos una cita bastante extensa del mencionado capítulo "Formas fundamentales del movimiento".

"El movimiento, considerado en el sentido más general de la palabra, es decir, concebido como forma de ser de la materia, como atributo inherente a la materia, abarca todos los cambios y procesos que se operan en el universo, desde el simple desplazamiento de lugar hasta el pensamiento. La investigación de la naturaleza del movimiento debía, evidentemente partir de las formas más bajas y más simples de este movimiento y aprender a comprenderlas antes que pudiera hacer algo para explicar las formas más elevadas y complejas. Y, en realidad, vemos que en la trayectoria histórica de las ciencias naturales, se desarrolla ante todo la teoría del simple desplazamiento de lugar, la mecánica de los cuerpos celestes y de las masas terrestres; le sigue luego la teoría del movimiento molecular, la física, y enseguida, casi al mismo tiempo, y a veces incluso adelantándose a ella, la ciencia del movimiento de los átomos, la química. Solamente después de que alcanzaran un

alto grado de desarrollo estas diversas ramas del conocimiento, relativas a las formas de movimiento dominantes en el campo de la naturaleza inanimada, fue posible emprender con éxito la explicación de los fenómenos del movimiento que representan el proceso de la vida. Esta explicación avanzó en la medida en que progresaron la mecánica, la física y la química"(85).

Pero para que no quede la menor duda en cuanto a las opiniones "mecanicistas" de Engels, citemos aún el siguiente pasaje del mismo capítulo: "Todo movimiento se vincula con algún desplazamiento de lugar de los cuerpos celestes, las masas terrestres, las moléculas, los átomos o las partículas del éter. Cuanto más elevada es la forma del movimiento, tanto menos significativo es este desplazamiento de lugar. El desplazamiento de lugar no agota, en modo alguno, la naturaleza del movimiento correspondiente, pero es inseparable de él. Es, por tanto, lo primero que hay que investigar"(86).

Para Engels, como para todos los materialistas dialécticos, el movimiento es el modo de existencia de la materia, su atributo. No hay materia sin movimiento como no hay movimiento sin materia. Pero del mismo modo que la materia no se reduce solamente a la masa, tampoco el movimiento "se reduce" solamente al simple cambio de lugar. Cada forma más elevada del movimiento es una síntesis nueva, un nuevo nodo, un nuevo tipo de conexión, esencialmente distinta de las formas del movimiento que la componen o de los nodos inferiores. El hecho de que todos los nodos se forman a partir de una materia en movimiento única no refuta en nada el otro hecho de que cada nodo constituye algo específico y particular, algo nuevo, una forma especial del movimiento que se debe estudiar tanto en lo que tiene de común con las formas inferiores de movimiento como en su peculiaridad cualitativa, en su diferencia con ellas. ¿Acaso es esto incomprensible? Al subrayar que el organismo es "la unidad superior que une en un todo la mecánica, la física y la química, y en la que esta trinidad es indivisible", Engels quiere decir que el organismo es una calidad peculiar, un nodo específico que contiene las tres formas indicadas y que no puede ser reducido a ninguna de ellas por separado y tanto menos a la simple "mecánica".

Este nodo no es la simple suma mecánica de la mecánica, la física y la química, sino su *síntesis*. Pero en opinión del camarada Stepanov si Ud. habla de una nueva síntesis cae inmediatamente en brazos de los vitalistas. "Y machacar hoy —dice—, con grande e incluso excepcional insistencia aquí la «nueva cualidad», aquí la «interrupción de la continuidad», aquí la «línea nodal», significa ser un reaccionario en la ciencia (un «retrógrado» según Engels) hacer el juego a las «centurias negras» de la ciencia, según la expresión excelente, acertada y no sólo polémica, del camarada Timiriázev"(87). En la página siguiente del mismo artículo, el camarada Stepanov dirigiéndose al camarada Sten escribe:

---

(85) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 44.
(86) *Ibid.*, pág. 44.
(87) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 3, pág. 224.

"Los diferentes procesos físicos y químicos en la materia inanimada son una calidad". En la materia viva también observamos procesos físicos y químicos, pero lo que el camarada Stepanov olvida reiteradamente es que entre la materia inanimada y la materia viva hay una línea nodal tras la cual comienza una calidad nueva, a saber, la materia viva. Y sólo el camarada Stepanov, con su concepción vulgar de la causalidad y su desprecio por la filosofía quiere reducir los fenómenos de la vida a los fenómenos relativamente simples que observamos en la física y en la química.

"¡Bravo, bravo! —aplauden entusiastas los vitalistas a mis adversarios. —Hace mucho tiempo venimos diciendo que la vida es una calidad completamente nueva". "Pronto, su mano, —exclama el místico y ocultista Lodge—, ahora tengo aliados y discípulos"(88).

Debo decir abiertamente que el "fuego huracanado" del camarada Stepanov contra mí y quienes piensan como yo, no infunde temor alguno, tanto más que ahora se incluye entre los "reaccionarios", "miembros de las centurias negras" y "vitalistas" nada menos que al propio Engels, a quien el camarada Stepanov se remite en su polémica con el camarada Sten. Discúlpenme, pues Engels habla del organismo como de una unidad superior que sintetiza la mecánica, la física y la química.

¿Por qué, en realidad, el camarada Stepanov tiene tanto miedo a la "nueva calidad"? ¿Acaso nunca ha surgido y no surge nada nuevo en la naturaleza? ¿Acaso el camarada Stepanov cree que en la naturaleza todo existe en una forma acabada desde la eternidad? El camarada Stepanov es evolucionista. ¿No está de acuerdo entonces con que en un cierto grado del desarrollo de nuestra Tierra ha aparecido la vida orgánica y que cuando la vida orgánica surgió fue un fenómeno nuevo, una cualidad nueva, una nueva forma de la materia en movimiento? Si el camarada Sten hubiera afirmado que la vida orgánica apareció no como resultado de la evolución de la materia en movimiento, sino de algo distinto, y que para explicar la vida es necesario recurrir a alguna otra sustancia o fuerza vital, el camarada Stepanov tendría razón. Pero el camarada Sten nunca ha dicho nada semejante.

En la página 226 del mismo artículo, el camarada Stepanov escribe: "Mis adversarios ven su (de la dialéctica. - *A. D.*) característica fundamental en las «líneas nodales», en la interrupción de la continuidad".

"Yo veo su característica principal en el conocimiento de la continuidad del movimiento universal único, en la continuidad de su transformación de una forma en otra. Es éste, puede decirse, el principio de la ciencia moderna en el que se basa el método materialista dialéctico, es éste el punto de vista común desde el cual debemos valorar los hechos particulares de las ciencias particulares. Todo lo que contradice esta concepción dialéctica de la naturaleza debe suscitar nuestra más profunda desconfianza aunque se pretenda ocultarlo bajo la bandera marxista, debe suscitar la pregunta de si esa bandera no sirve en el caso simplemente para encubrir un contrabando".

---

(88) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 3, pág. 225.

¡Es interesante el modo en que se expresa el camarada Stepanov! Sin embargo, sus adversarios no le temen, pues el interesante estilo del camarada Stepanov sirve en este caso para encubrir habilidosamente un verdadero contrabando. En efecto, ¿qué es lo que aquí escribe el camarada Stepanov? Ustedes, dice, dirigiéndose a sus adversarios, creen que la "interrupción de la continuidad" y las "líneas nodales" son la característica principal de la dialéctica, mientras que para mí la característica principal de la dialéctica es el *principio de la continuidad.* Muy bien, camarada Stepanov. Pero en este caso usted sencillamente encubre con su "interesante estilo" un contrabando que se denomina *evolucionismo* vulgar. La situación no mejora en nada calificando de *dialéctico* a este *evolucionismo* como lo hace el camarada Stepanov. Para reforzar su punto de vista se remite a la ciencia moderna, cuyo principio es la idea de la continuidad, que excluye la "interrupción de la continuidad", los saltos, etc. Pero hasta hoy todos los marxistas ortodoxos han considerado una inmensa conquista y una gran ventaja de la dialéctica sobre la evolución el hecho que la primera explica los saltos y reconoce la "interrupción de la continuidad"; en cambio los revisionistas sustentaban la idea de la continuidad. ¿Y la "ciencia moderna"? ¿Las ciencias naturales modernas?, pregunta el camarada Stepanov. A lo que le respondemos: en primer lugar, las ciencias naturales modernas sostienen el reconocimiento de los saltos, las interrupciones, etc. En tanto sostienen sólo la idea de la continuidad en la naturaleza (y la sociología burguesa, la idea de la continuidad en la sociedad) el marxismo las ha considerado siempre insuficientemente científicas.

Así, pues, todo lo que contradice esta concepción dialéctica de la naturaleza (para evitar malentendidos subrayo que por concepción "dialéctica" de la naturaleza el camarada Stepanov entiende el principio de continuidad. - *A. D.*), debe suscitar la mayor desconfianza de nuestra parte aunque se intente encubrirlo bajo la bandera marxista, debe impulsarnos a plantear la cuestión de si esta bandera no sirve en el caso simplemente para ocultar un contrabando.

Engels, como se ha visto por las citas ya aducidas, habla directamente de la interrupción de la continuidad.

Pero el camarada Stepanov se remite a Lenin con la intención de presentarlo como un "gradualista", un defensor de la idea de la continuidad. Cita el siguiente pasaje de las notas de Lenin a la lógica hegeliana: "Todo está vermittelt = mediatizado, vinculado en una unidad, ligado por transiciones. Suprimamos el ciclo — concatenación conforme a leyes de todo (el proceso de) el universo" ¿Piensa el camarada Stepanov seriamente que estas palabras de Lenin hablan en su favor? No lo creo. Lenin dice que todo está vinculado por transiciones. Para que el lector pueda comprender qué quería decir Lenin, aduciremos una cita de otro de sus trabajos: "Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se observan en la historia?) del desarrollo (de la evolución) son: el desarrollo como disminución o aumento, como repetición, y el desarrollo como unidad de los contrarios (desdoblamiento de lo uno en contrarios que se excluyen recíprocamente y relaciones mutuas entre ellos)".

"La primera concepción es inerte, pálida y seca. La segunda es viva. *Sólo* ella proporciona la clave para el «automovimiento» de todo lo existente; sólo ella da la clave para los «saltos», para la «ruptura de la continuidad», para la «transformación en el contrario». para la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo"[89]. Así, pues, Lenin, con sus "saltos", "interrupción de la continuidad" y "surgimiento de lo nuevo", con su negación de la evolución en el sentido del desarrollo ininterrumpido y gradual, etc. debe suscitar la "más profunda desconfianza". ¿El camarada Stepanov no sabe acaso que precisamente la dialéctica marxista "sintetiza" el principio de la continuidad con el principio de la "interrupción de la continuidad", la evolución con la revolución?

V

En su artículo "La concepción dialéctica de la naturaleza, concepción mecánica"[90], el camarada Stepanov escribe: "No acusaré a los críticos de haber tergiversado conscientemente el hecho de que yo, siguiendo la terminología aceptada, haya nombrado la concepción mecanicista del mundo. No, para nosotros la cosa es mucho más lamentable: ellos *no comprenden, no pueden comprender* estas ideas. Aunque yo hablo de las *concepciones mecanicistas*, el camarada Sten me atribuye insistentemente un punto de vista mecánico, es decir, se desliza permanentemente de la física y la química a la mecánica"[91]. Y más adelante: "*Ellos sustituyen* el materialismo mecanicista moderno por el materialismo mecánico tal como era en el siglo XVIII. *Repiten* simplemente las objeciones enfiladas contra este viejo materialismo, que en sus rasgos fundamentales habían formulado Marx y Engels ya en la década del 40 del siglo pasado". En el artículo de Stepanov hay un número bastante considerable de pasajes semejantes. Los críticos no sólo "no comprenden", sino que son "incapaces de comprender", la diferencia existente entre las concepciones mecanicistas y las mecánicas, "sustituyen" el materialismo mecanicista por el materialismo mecánico, etc. Pero, por lo visto, los críticos también saben donde inverna el cangrejo, pues comprenden acertadamente las ideas del camarada Stepanov aunque éste tomó medidas de carácter "defensivo". En su último artículo, el camarada Stepanov, aunque con cierta cautela, sostiene en esencia el punto de vista mecanicista. ¿Por qué, entonces acusa al pobre Sten y a los demás críticos de "incomprensión" y "sustitución"?

"Ni en mi «Materialismo histórico» ni en los artículos escritos en su defensa. *ni una sola vez, ni con una sola palabra*, he afirmado que en mi opinión las diferentes formas del movimiento se reducen a formas transformadas del movimiento mecánico. La esencia de la concepción *mecanicista* de la naturaleza, en oposición a las ciencias naturales *mecánicas* refutadas por Engels, reside para mí en la universalidad de

---

(89) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", 1947, pág. 328. (Ver ed. cit., pág. 352).
(90) Ver "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, N° 3.
(91) *Ibid.*, pág. 164.

la *ley de la conservación de la energía y de la transformación de sus formas de unas en otras.* Así planteadas las cosas —continúa el camarada Stepanov—, queda por lo menos en pie el problema de si no podemos afirmar ahora que la forma fundamental del movimiento es el movimiento mecánico, el desplazamiento de lugar. Es decir, que por lo menos queda abierta la cuestión de si la ciencia no puede ahora, 50 años después que Engels criticara las ideas de Grove, pasar de la concepción *mecanicista* a la concepción *mecánica* de la naturaleza"(92).

Así, pues, la forma fundamental y, en esencia, la única forma del movimiento, es para el camarada Stepanov el simple desplazamiento de lugar, es decir, el movimiento mecánico. Y si esto es así, la concepción mecánica de la naturaleza es lógicamente la única correcta. Pero Engels objetó siempre precisamente la concepción del movimiento exclusivamente como desplazamiento de lugar. Las formas del movimiento son distintas. No disponemos aquí de espacio para detenernos con más detalle en la elucidación de este problema. Para nuestros fines son suficientes las citas de Engels ya dadas que se refieren a las *formas principales* del movimiento. El movimiento, en cuanto atributo fundamental de la materia, abarca absolutamente todos los cambios y procesos que se operan tanto en la naturaleza como en la sociedad y el pensamiento. La dialéctica materialista es la ciencia de las leyes fundamentales de este movimiento en cuanto atributo fundamental de la materia. La dialéctica trata con el movimiento objetivo: el *movimiento* es la *dialéctica objetiva de todo lo existente.* En las diferencias entre las formas del movimiento se basa la separación de las diversas ciencias. Por ello, cada forma del movimiento es sólo un caso particular, especial. Las formas más simples del movimiento no abarcan el movimiento en general y por eso la dialéctica de la *mecánica* es aún excesivamente simple, elemental. Cuanto más compleja se hace la forma del movimiento con tanto más relieve rigen las leyes dialécticas. Las formas inferiores del movimiento subsisten, claro está, en las superiores, pero superadas. Cómo se van haciendo más complejas las leyes dialécticas lo demostraremos en otros respectos. En todo caso, es suficiente subrayar aquí que el movimiento significa también el *cambio de la forma.*

El camarada Stepanov cree que el movimiento "se reduce" sólo al movimiento mecánico, lo que significa que *la dialéctica es agotada por la mecánica.* Pero es éste el más puro absurdo. La dialéctica de las ciencias naturales tiene por misión investigar todas las formas del movimiento, su transformación de una en otra y las diferencias entre una y otra forma. Cada forma del movimiento tiene su propio carácter específico dialéctico, con lo que la propia dialéctica, por así decirlo, se va haciendo más compleja a medida que se hacen más complejas las formas del movimiento. La dialéctica de la química es más rica, más plena y más profunda que la dialéctica de la mecánica. La naturaleza dialéctica de la forma orgánica del movimiento, es decir, de la vida, es más rica y multifacética que la dialéctica de la química. En la sociedad la dialéctica es todavía más compleja. La propia dialéctica, por estar

(92) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 18.

subordinada a la ley general del desarrollo que va de lo abstracto a lo concreto, reviste la máxima plenitud en los grados superiores, en las formas más complejas del movimiento. En la mecánica tratamos con las leyes dialécticas más abstractas o más "pobres" porque esa ciencia estudia las formas más simples del movimiento.

En lugar de esforzarse por comprender la dialéctica, en cuanto ciencia especial de las formas del movimiento, en lugar de dedicarse a investigar realmente las leyes dialécticas en cada ciencia por separado, a estudiar cada forma específica del movimiento, nuestros "naturalistas" prefieren, con arrogancia nunca vista y en nada justificada, regañar a los "filósofos", amonestar a Engels, etc.

Toda la sabiduría de estos "dialécticos" se reduce a negar la fuerza vital y a admitir el principio de la continuidad. Sin embargo, esto es muy, pero muy poco para un dialéctico marxista. Ofreciéndonos verdades elementales de la física o la biología, asumen la apariencia de que descubren horizontes nunca vistos.

Las "interrupciones", las "líneas nodales" —nos instruye el camarada Stepanov—, no son demarcaciones absolutas, sino relativas, limitadas. "Naturalmente, la ciencia moderna presta la máxima atención precisamente a las líneas nodales. Se puede decir que ellas son las que suscitan más interés por parte de la abrumadora mayoría de los investigadores contemporáneos. Pero ello ocurre porque uno de los problemas más importantes de la ciencia moderna consiste en deshacer esos nodos, en disminuir la altura de esos rápidos, en estrechar esos márgenes hasta la magnitud de delgados trazos, en poner de manifiesto la continuidad del movimiento".

Piénsese qué gran verdad ha descubierto el camarada Stepanov con su teoría de los nodos "delgados" y "gruesos". Como si se tratara de la magnitud del ancho de los nodos. Como si alguien hubiera afirmado alguna vez que la ciencia debe detenerse reverentemente ante estos "nodos" y rezarles. Pues de creer al camarada Stepanov, sus adversarios sólo ansían "conservar" los nodos y se oponen por todos los medios a su "desanudamiento". ¿Por qué disimular el meollo de la discusión? Y el meollo de la discusión se reduce a que el camarada Stepanov de hecho niega los saltos, las "interrupciones" y defiende la continuidad, es decir, se sitúa en el terreno del evolucionismo vulgar y del revisionismo.

En la naturaleza, así como en la sociedad, las "líneas nodales", los saltos y las interrupciones no dejarán de existir porque nosotros descubramos la conexión y el tránsito de una forma a otra. Pues es claro que por más que se "adelgace" la línea nodal, el tránsito de una forma a otra se realiza mediante un salto, mediante la interrupción de la continuidad. La propia continuidad es una cadena de interrupciones, lo mismo que la propia interrupción no puede realizarse sin la "continuidad". En nuestra conciencia nosotros podemos "adelgazar" cuanto queramos la línea nodal que pasa entre dos formaciones sociales de un régimen clasista, pero el tránsito real de una a otra se realizará siempre a través de un salto, una interrupción, una revolución.

Así, pues, los adversarios del camarada Stepanov no discuten contra verdades irrefutables y elementales que se nos ofrecen como algo reve-

lado, sino contra el olvido o la deformación de la dialéctica, contra la errónea interpretación de los resultados alcanzados por las ciencias naturales modernas. El camarada Stepanov afirma que los "filósofos" tienen la audacia incluso de entrar en conflicto con la "ciencia contemporánea", pues, en opinión del camarada Stepanov, la ciencia moderna admite únicamente el principio de la continuidad. Debo decir que no experimento un temor sagrado ante la "ciencia contemporánea" pues sé que sus sacerdotes, en virtud de condiciones que el camarada Stepanov conoce, tienen muy poca simpatía por las "interrupciones". Allí donde se trata de la asimilación teórica de los hechos científico-naturales es necesario tener una actitud de gran prudencia ante los representantes de las ciencias actuales.

Además, la ciencia contemporánea se va colocando precisamente en el terreno de reconocer los saltos. He aquí lo que escribe Max Planck sobre el problema de la continuidad de los fenómenos dinámicos: "Esta tesis (de la continuidad. - *A. D.*) se tomaba antes por premisa indiscutible de todas las teorías físicas. Era formulada siguiendo a Aristóteles en forma del conocido dogma: natura non facit saltus (la naturaleza no hace saltos). Pero la investigación moderna ha abierto una brecha considerable también en esta importante fortaleza de la ciencia física. En esta ocasión la tesis por todos reconocida ha resultado estar en contradicción con los principios de la termodinámica, en vista de los nuevos datos experimentales; a juzgar por los síntomas sus días están contados. La naturaleza, por lo visto, hace saltos e incluso bastante extraños"(93).

VI

Y por la crítica de las opiniones erróneas del camarada Stepanov sus adversarios han merecido la siguiente caracterización: "Nuestra literatura está enferma. En ella hay muchos rincones con la atmósfera estancada, porque en esos rincones los literatos de tal o cual especialidad fragmentaria comienzan a cocinarse en su propia salsa. Hay que abrir más ampliamente todas las ventanas y puertas, hay que limitar estas «sesiones a puertas cerradas», hay que airear las cabezas de mandarín no arruinadas definitivamente por la presunción mandarinesca. Y en todo caso es necesario que los censores no compensen con frases generales su desconocimiento de los temas y libros sobre los cuales escriben. De otro modo las cosas no irán adelante"(94).

Los "cabezas de mandarín", como ve ahora el lector, de lo único que son culpables es de pronunciarse con gran calor contra los errores del camarada Stepanov. Sin embargo el camarada Stepanov tiene en reserva un argumento mortífero contra los "mandarines": "De mi parte, —dice— está la inmensa mayoría de los comunistas, cuya especialidad son las diferentes ramas de las ciencias naturales (física, química, biología, etc.); de la otra parte está un número de comunistas, hasta hoy

(93) *M. Planck*, "Ensayos sobre física", 1925, pág. 60.
(94) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 3, pág. 238.

pequeño, cuya especialidad es la filosofía, principalmente la filosofía de Hegel". (Entre paréntesis, observamos, no la filosofía de Hegel, sino la filosofía del marxismo. - *A. D.*).

Yo no sé de qué modo ha logrado establecer el camarada Stepanov la "correlación de fuerzas" entre los naturalistas y los filósofos. De buena gana admito que la mayoría de los naturalistas están de parte del camarada Stepanov. ¿Y qué? Tanto peor para ellos. Para nosotros, lo diré francamente, los naturalistas que han "votado" por el camarada Stepanov en los problemas de las ciencias naturales teóricas no son autoridades. ¿Desean ustedes saber por qué? He aquí la respuesta de Engels muy claramente expuesta por el camarada Stepanov "Con todo fundamento dice Engels...: «No os pongáis por encima de los filósofos; en ellos, desde los griegos antiguos hasta Hegel, podríais aprender mucho, podrían curar vuestras limitaciones, si algo es capaz de curaros»"[95].

Lenin escribía lo que sigue sobre este problema: "Los naturalistas modernos encontrarán (si saben investigar y si nosotros aprendemos a ayudarles) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a los problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales y ante las cuales «caen» en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas.

El materialismo no puede ser combatido si no se plantea semejante objetivo y lo pone en ejecución de modo sistemático; de otro modo seguirá siendo, para usar una expresión de Shchedrín, no tan combativo como combatido. Sin ello, los grandes naturalistas seguirán siendo, con la misma frecuencia que hasta ahora, tan impotentes en sus conclusiones y generalizaciones filosóficas. Esto se debe a que las ciencias naturales progresan con tanta rapidez y atraviesan por un período de tan profundo viraje revolucionario en todas sus ramas, que no pueden prescindir de las conclusiones filosóficas"[96].

Así, pues, sin la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel, en la que los naturalistas encontrarán respuesta a los problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales —según tan bien escribe Lenin—, incluso los grandes naturalistas serán impotentes en sus conclusiones y generalizaciones filosóficas. Nuestros naturalistas son realmente impotentes en las ciencias naturales teóricas. Cada uno de ellos conoce su propia "especialidad fragmentaria" y no tiene el deseo de elevarse hasta la filosofía de las ciencias naturales, es decir, hasta su dialéctica. Muchos de ellos emplean a menudo esta palabreja de moda, pero saben ridículamente poco sobre ella. No saben en absoluto aplicar la dialéctica a su propio campo. De modo que, o la dialéctica es una palabreja de moda y entonces renunciad simplemente a ella; o la dialéctica es efectivamente un método universal capaz de enriquecer y de hacer avanzar la ciencia, y entonces... entonces se requiere adoptar una actitud seria hacia ella.

Hegel, sin haber sido un naturalista, pero sí un dialéctico, formuló

---

(95) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 8-9, pág. 70.
(96) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXIII, pág. 215.

teóricamente, muchas décadas antes que Mendeléiev, las bases del sistema periódico de los elementos. En 1812 escribía: "Se podría proponer la tarea de establecer los índices relativos de una serie de pesos específicos como sistema para fundamentar las reglas que especificaran esta multitud puramente aritmética en una serie de nodos armónicos. Esta exigencia sería conveniente también para conocer las mencionadas series de afinidades químicas"[97]. Pero la ciencia está aún lejos de haber llegado a esto, concluye Hegel. ¡Obsérvense cuáles son las ventajas de la dialéctica sobre las ciencias naturales empíricas! Se podrían aducir, claro está, otros hechos aun más expresivos. Pero esta vez alcanza con lo expuesto.

Es del todo natural que el camarada Stepanov y quienes piensan como él, contrariamente a Engels y a Lenin, exijan que de nuestras universidades sea expulsada la filosofía de la historia. En verdad, el camarada Stepanov llega aquí a una aguda contradicción consigo mismo, porque se suma a la opinión de Engels que él cita, de que los naturalistas podrían aprender mucho de los filósofos y particularmente de Hegel, lo que les curaría sus limitaciones. Sin embargo, es tan grande su enojo contra los "mandarines" y los "escolásticos" que llega a exclamar: "Realmente, ¿no hay algo de medieval en que nosotros conservemos la historia de la filosofía y no pensemos en la historia de la ciencia?" Pues es terrible la "arbitrariedad de los filósofos" que "se ha manifestado en su actitud hacia la concepción mecanicista del mundo", es decir, hacia las ideas del camarada Stepanov.

Si en algo estoy de acuerdo con el camarada Stepanov es que la discusión en torno a sus concepciones "ha revelado la existencia de dos tendencias opuestas en el marxismo", como se expresa. Lo que es verdad, es verdad.

VII

Hagamos ahora un resumen de "nuestras divergencias".

El camarada Stepanov y quienes piensan como él rechazan el materialismo dialéctico aunque emplean este término. "Las actuales concepciones científicas sobre la naturaleza —dice en un pasaje— en mi libro desde un principio las denomino «filosóficas generales» o «materialismo filosófico», porque eran inicialmente bienes de una cierta corriente filosófica; luego concreto y determino definitivamente estas concepciones como concepción mecánica de la naturaleza, porque la ciencia actual luego de heredar todo lo valioso del materialismo filosófico lo cristalizó en la interpretación mecánica del mundo"[98]. Por consiguiente, para el camarada Stepanov el materialismo filosófico "se reduce" a la interpretación mecánica del mundo, a las "ciencias naturales contemporáneas". Las ciencias naturales contemporáneas representan, para el

(97) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", traducción de Debolski, libro I, parte I, pág. 254.

(98) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 3, pág. 218.

camarada Stepanov, una verdad de última instancia. Basta confrontar estas ideas con las de Lenin para convencerse de cuánto se ha apartado el camarada Stepanov de aquél.

La materia en general ya está dada al camarada Stepanov, en "instancia definitiva", en la teoría moderna de los electrones. De este modo una determinada teoría sobre la estructura de la materia agota para él la esencia del materialismo filosófico. Contrariamente, por ejemplo, a Lenin, cree que todas las variedades de la sustancia, las fuerzas de la naturaleza y las formas del movimiento están dadas definitivamente, lo que testimonia el carácter metafísico de su materialismo.

La dialéctica es la teoría sobre la continuidad de los procesos, es decir, se reduce a un evolucionismo vulgar que rechaza las interrupciones y los saltos. De aquí deriva la lucha contra los "mandarines" y sus "interrupciones", las "líneas nodales", etc. La dialéctica, además, se concreta como mecánica que se convierte en método universal. Defendiendo en esencia el punto de vista mecanicista reconoce sólo el "momento" cuantitativo y no deja lugar para el momento cualitativo.

El camarada Stepanov acusa injustamente a Engels de que éste reconoce "cualidades irreductibles" y otros pecados, sin comprender que para Engels no hay calidad sin cantidad así como cantidad sin calidad, que Engels arranca de la unidad entre ambas.

Luego de sustentar el punto de vista mecánico (o mecanicista) y antidialéctico, el camarada Stepanov no puede explicar desde su punto de vista la concepción dialéctica de Engels, su teoría sobre el tránsito de una forma del movimiento a otra y sobre las relaciones entre las formas inferiores y superiores. Por ello se ve obligado a dividir a Engels en dos: un Engels que da "toda la mano a los vitalistas" y un Engels-mecanicista. Esta construcción, como lo hemos demostrado, no resiste absolutamente ninguna crítica. Después de haber críticamente convertido en cenizas a Engels, el camarada Stepanov escribe, dirigiéndose a sus enemigos y adversarios: "En el Nº 3 de «Bajo la Bandera del Marxismo» de 1925 (págs. 222-227), he demostrado que mis críticos, sin haber tomado aún conciencia de ello, son críticos del marxismo y, ante todo, de Engels".

Tales son las principales conclusiones que derivan de las últimas manifestaciones del camarada Stepanov. Los "cabezas de mandarín" no seguirán al camarada Stepanov y a los naturalistas que piensan como él. Prefieren, también en lo sucesivo, mantenerse en las viejas posiciones del materialismo dialéctico de Marx, Engels y Lenin.

4. ENGELS Y LA DIALECTICA EN LA BIOLOGIA[99]

El problema del origen de la vida

I

El problema de la transformación de la materia inorgánica en orgánica, de la sustancia inanimada en sustancia viva, es uno de los problemas fundamentales de la biología teórica y experimental.

La naturaleza obra, hablando en general, de dos modos: por destrucción y por creación; la naturaleza descompone y sintetiza. En correspondencia con estos dos procesos de la naturaleza, el conocimiento humano posee como instrumentos propios el análisis y la síntesis. Históricamente, el conocimiento humano avanza del análisis a la síntesis; el hombre se ve obligado a destruir antes de aprender a crear. Esto debe ser concebido, claro está, no de un modo absoluto, sino relativo. La química analítica precede a la química sintética; la biología analítica precede a la biología sintética.

En general, en una serie de disciplinas científicas aún nos encontramos en la fase del conocimiento analítico. Este hecho se refleja con fuerza en las ideas teóricas de nuestros naturalistas contemporáneos que transforman el conocimiento analítico en el único verdadero, limitando y restringiendo así las tareas de la ciencia. El método dialéctico es la unidad del análisis y de la síntesis, que son dos momentos del mismo método.

El proceso de transformación de la materia inanimada en materia viva es esencialmente un problema de síntesis, el problema de "enlazar los nodos" de la naturaleza. Pero, de por sí se comprende, este proceso de neoformación puede ser enteramente explicado por nosotros sólo bajo la condición de que el hombre lo reconstruya. El problema teórico lo resuelve aquí, como en todos los demás dominios, la actividad práctica del hombre. Hasta tanto no hayamos producido artificialmente la proteína no seremos capaces de solucionar experimentalmente el problema de la vida. Pero pese a que la práctica, la experiencia, el experimento, son la instancia definitiva en la solución de los problemas teóricos, tenemos no obstante el derecho e incluso la obligación de trazar frecuentemente una línea teórica a nuestras investigaciones concretas, a nuestra actividad experimental. Si el investigador no se orienta según una determinada teoría errará inevitablemente en las tinieblas. Por otra parte, a menudo la teoría se anticipa a la solución práctica de un problema. Todo depende de que la concepción teórica o filosófica de partida sea acertada o errónea. Por ejemplo, si basamos nuestras observaciones científicas en un punto de vista idealista, no hay duda de que ello no podrá menos que llevarnos a un callejón sin salida. Aplicado a los problemas biológicos esto es de total evidencia.

---

(99) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1927, Nº 3.

El idealista procurará descubrir en los fenómenos de la vida fuerzas específicas para separar con un abismo infranqueable la sustancia inanimada de la sustancia viva. Este punto de vista no ayudará, naturalmente, al conocimiento científico, sino que, por el contrario, lo perjudicará. Otra cosa es el materialismo dialéctico, que se "ha justificado" ya en una serie de dominios y que en ninguna parte ha entrado en contradicción con los hechos, sino que, a la inversa, los ha explicado perfectamente.

En estas condiciones, es evidente que la teoría del materialismo dialéctico constituye el instrumento más valioso y seguro para conocer y descubrir los nexos y leyes objetivos que rigen en la naturaleza, que con frecuencia esta teoría es capaz de anticipar, en un sentido de principio, la solución experimental de las cuestiones más complejas.

El problema de la transformación de la sustancia inanimada en sustancia viva, así como el de la transformación, en un determinado grado del desarrollo de la materia, del objeto en sujeto, es uno de los problemas más interesantes, pues aquí realmente se cumplen los tránsitos dialécticos, la anudación de las "líneas nodales", los procesos de síntesis que tienen tanta, si no más, importancia que la "desanudación de los nodos", su destrucción mediante el análisis y la eliminación de los límites que separan y al mismo tiempo unen las distintas formas del movimiento. También las ciencias naturales contemporáneas es preciso basarlas en el materialismo dialéctico en cuanto concepción del mundo y como método universal de investigación y de acción práctica. Si la dialéctica es la ciencia de las concatenaciones y formas fundamentales del movimiento, únicamente ella puede servir como instrumento en la tarea de explicar los tránsitos reales de una forma del movimiento a otra.

Aquí debemos ante todo delimitar dos problemas que frecuentemente se fusionan en uno solo. Nos referimos al problema de la transición de lo inanimado a lo vivo o de la materia inorgánica a la orgánica, y luego el tránsito de la materia orgánica a la materia pensante. El ser, la vida y la conciencia son tres etapas o grados fundamentales en el desarrollo de la materia. La misma materia, como sustancia en el proceso de evolución, se transforma en materia viva y ésta, en materia pensante.

El punto de vista mecanicista ingenuo cree que es posible reducir simplemente los fenómenos de la conciencia, como los fenómenos de la vida, a la materia muerta, al "ser", sin preocuparle en absoluto el carácter específico de estos fenómenos en cuanto "nodos" y "categorías" especiales. El error en que caen los razonamientos de los "reductores" se hará más evidente quizás si, para ilustrar nuestro pensamiento, tomamos un ejemplo de otro campo. La formación capitalista de la sociedad se reduce genéticamente a la formación social precedente, pero de aquí no se sigue en modo alguno que el capitalismo no sea un nodo específico o una calidad específica subordinada a sus propias leyes especiales.

De ordinario, los naturalistas comprenden de un modo excesivamente metafísico la identidad o unidad de todos los fenómenos de la naturaleza. Desde su punto de vista, la unidad constituye una continuidad

ininterrumpida, cuando el desarrollo "ininterrumpido" de la materia es inconcebible sin las interrupciones. El punto de vista mecanicista ingenuo subraya con fuerza sólo un aspecto del problema, a saber, la unidad entre la materia inorgánica y la materia orgánica. Pero esta unidad sigue siendo puramente abstracta por cuanto el segundo aspecto del problema, la diferencia entre lo inanimado y lo vivo, es eliminada, de un modo u otro, por completo.

Una de dos: o bien entre las sustancias inorgánicas y orgánicas existe una identidad absoluta y la sustancia orgánica se reduce por entero a la materia inanimada, y entonces es absurdo hablar en absoluto de la transformación de lo no vivo en vivo. O bien, entre lo inanimado y lo vivo además de identidad existen diferencias y entonces la sustancia viva es algo cualitativamente distinto y específico con respecto a la sustancia inanimada.

Que la sustancia viva se distingue de la inanimada por propiedades especiales, esto, al parecer, no ofrece dudas. Sin embargo, todos los razonamientos que se reducen a la negación de los "nodos" tienen por objeto negar el carácter específico de la materia viva. Nosotros no sólo no negamos el origen de la materia orgánica a partir de la inorgánica, sino que por principio insistimos en ese origen, porque una concepción materialista consecuente no puede sostener otro punto de vista sino que precisamente por ello, precisamente porque en un determinado grado del proceso universal, la materia inorgánica se transforma inevitablemente en materia orgánica viva, que se distingue de la inanimada por una serie de particularidades de propiedades específicas, debemos considerar la materia inorgánica como una calidad especial, como un nodo especial que es anudado por la naturaleza misma.

Todas las charlas inteligentes y eruditas acerca de que la tarea de la ciencia consiste en desanudar los nodos, no pueden eliminar el hecho de que el nodo denominado, por ejemplo, materia orgánica, existe realmente en la naturaleza y el proceso de desanudarlo es importante para nosotros sólo en cuanto es capaz de explicar el proceso de "anudación", es decir, la creación, el origen del correspondiente nodo con todas sus particularidades específicas. Quien no comprende que el problema más importante en el campo de la biología consiste hoy en "reconstruir" la vida, en reproducir artificialmente el proceso natural de la anudación de los nodos, no comprende lo principal. Es evidente que es imposible reconstruir los nodos sin haberlos previamente desanudado.

II

K. A. Timiriázev ha comprendido que si se hubiera demostrado la generación independiente de la vida se habría enlazado el mundo inorgánico con el orgánico. Pero es característico que en este problema ha seguido siendo un escéptico. "El problema del origen inicial de la vida, el problema de la formación del organismo a partir de la sustancia inorgánica —escribía— sigue estando aún en el campo de la hipótesis y de las aspiraciones indefinidas. La biología sintética no existe todavía.

¿Y si nunca le tocara realizarse, y si la vida fuera contemporánea de la materia? En ese caso la orientación y los métodos de la fisiología no cambiarían en nada. ésta verá en la vida, en el organismo, algo dado de antemano, que es regido sin embargo por leyes determinadas, comunes para toda sustancia"[100].

Este razonamiento de Timiriázev pertenece a 1878, pero en la cuarta edición de su obra preparada por él en 1919, no consideró posible introducir correcciones a este respecto. Entre tanto, las ideas que formula aquí son en extremo insatisfactorias desde el punto de vista teórico.

En efecto, primero, tiene una actitud escéptica ante la posibilidad de la biología sintética, sin la cual no pueden ser resueltos los problemas fundamentales de la biología; segundo, asume una actitud escéptica también con respecto al problema del origen del organismo a partir de la sustancia inorgánica, aunque entiende que el estudio del "momento de origen de la vida, de transformación de lo inanimado en animado", nos permitiría comprender mejor las diferencias existentes entre ellos.

Por consiguiente, la concepción materialista y dialéctica del mundo exige lógicamente poner de manifiesto los nexos que enlazan el mundo inorgánico y el mundo orgánico. Veremos después cómo aborda Engels la solución de este problema. Entre tanto volvamos a Timiriázev y examinemos cuáles son las consideraciones que le obligan a ocupar en este problema una posición agnóstica. "¿Debe el mundo orgánico haber surgido necesariamente del inorgánico? —pregunta—. Las dudas formuladas en los últimos tiempos desde distintas partes por científicos tales como Preyer, Naquet, Fechner, William Thomson y finalmente por Helmholtz, demuestran que es concebible otra solución de este problema"[101].

Más adelante Timiriázev aduce una cita de Fechner donde se establece la diferencia entre el cuerpo vivo y el inanimado como una diferencia entre la forma orgánico-molecular del movimiento y la forma orgánico-cósmica, que acompaña con las siguientes palabras: "«¿Por qué no suponer —dice más adelante Fechner— que inicialmente toda la materia estaba dotada tanto de movimiento cósmico como de movimiento orgánico-molecular? Pero sabemos que este movimiento orgánico-molecular o movimiento vital se cumple sólo dentro de ciertos límites de temperatura. Cuando la materia cósmica, al condensarse, hubo alcanzado esta temperatura, perdió este movimiento y se transformó en materia inorgánica; sólo más tarde, una parte de la sustancia, que conservó aquel movimiento, se precipitó desde el espacio relativamente frío, a la superficie enfriada de estos cuerpos celestes, aducen Thomson y Helmholtz, quienes afirman la posibilidad del asentamiento en nuestro planeta, de organismos germinales mediante los meteoritos». Así, pues, Fechner enfoca el problema viendo entre la materia viva y la inanimada una diferencia puramente física, que se reduce a su dinámica molecular, a la forma de su movimiento molecular, y pregunta cuál es la forma de

(100) *K. A. Timiriázev*, "Las tareas esenciales de las ciencias naturales", 1923, pág. 165.

(101) *Ibid.*, pág. 162.

movimiento más antigua. Puede ser que la vida haya precedido a lo inanimado y en tal caso desaparece el problema de la *generatio spontanea*. Repito —continuaba Timiriázev—, cito esta hipótesis de Fechner sólo como ejemplo de un pensamiento lógicamente posible y enteramente opuesto a las ideas dominantes y que, por consiguiente, socava la inevitabilidad lógica de la conclusión acerca de la necesidad de la generación espontánea. De modo que, con respecto al principio de la vida, podemos repetir las palabras de Helmholtz: «O la vida surgió alguna vez, o es contemporánea de la materia»"[102].

Estas palabras de Helmholtz suenan de un modo bastante extraño: o la vida es eterna o no es eterna. Este o-o no nos hace avanzar un ápice y recuerda la sabia sentencia: lloverá o no lloverá. Pues el problema del origen de la vida debe ser resuelto de un modo u otro. En lo que concierne al razonamiento de Fechner, a nuestro parecer ese razonamiento es intrínsecamente contradictorio. En efecto, admitamos que la vida ha precedido a la no vida; sin embargo, si en virtud de tales o cuales condiciones, la materia perdió en una determinada época el movimiento vital y se transformó en materia inorgánica, no caduca el problema de un segundo origen de la vida a partir de la materia inorgánica, el problema de la *generatio spontanea* como lo pensaba Timiriázev. Por el contrario, es éste un problema que continúa exigiendo solución. La hipótesis sobre la posibilidad de que en nuestro planeta se hayan asentado gérmenes de organismos procedentes de otros planetas o en general de espacios universales fríos no es indispensable para la idea de Fechner sobre el carácter primario de la vida, supuestamente anterior a la no vida. La hipótesis de Fechner[103] padece también de otras contradicciones, pero no las examinaremos aquí pues lo que a este respecto nos interesa son preferentemente las ideas de Timiriázev.

Ya nos hemos persuadido de que nuestro destacado biólogo tiene una actitud escéptica ante el problema de la generación espontánea de la vida. Pese a su actitud extremadamente cuidadosa para con las hipótesis de Fechner, Thomson y Helmholtz, todas sus simpatías van hacia ellas, lo que es particularmente visible en el siguiente pasaje de su trabajo y donde, para sorpresa nuestra, pretende demostrar que la hipótesis de la generación espontánea de la vida contradice el darvinismo. Este es el pasaje. "Los defensores de esta teoría (es decir, la teoría de la generación espontánea de la vida. - *A. D.*) dicen habitualmente que el descubrimiento de la generación espontánea coronaría el edificio de la teoría de Darwin: esta teoría nos explica que los organismos se han originado de otros organismos; aquí veríamos que el primer organismo proviene de la sustancia inorgánica. A mi parecer, por el contrario, la existencia de la generación espontánea en la actual época geológica y, por tanto, en todas las precedentes, habría sido un obstáculo casi

---

(102) *Ibid.*, pág. 163.

(103) Las ideas de Fechner sobre este problema han sido expuestas en su libro "Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen", 1874.

insuperable para esta teoría, es decir, por la circunstancia de que habría sido sumamente difícil, casi imposible, estar de acuerdo con ella"[104].

Para hacer justicia, sin embargo, se debe decir que, por más categórica que sea la citada afirmación de Timiriázev con respecto a la generación espontánea de la vida, en otra de sus obras sostiene el punto de vista opuesto. Bastaría citar el siguiente pasaje de su obra "El método histórico en biología". "¿No deberíamos, en base de ello, sacar la conclusión de que el tránsito de la naturaleza inorgánica hacia la orgánica es imposible, inimaginable? Tal conclusión no sería justificada de modo alguno. Tenemos derecho a afirmar que no hemos hallado aquel tránsito allí donde lo buscábamos. Más adelante aduciremos las consideraciones que tornan muy poco probable la existencia de ese fenómeno en la época actual y en las más cercanas de la existencia de nuestro planeta. Pero todo ello, por supuesto, no quita la posibilidad de develar las condiciones durante las cuales aquello tuvo lugar en algún momento"[105].

Aunque las ideas formuladas aquí tienen ya otro carácter, sin embargo Timiriázev también en este libro sustenta en general la misma posición agnóstica que en la obra mencionada más arriba.

Es sumamente extraño, además, el hecho de que Timiriázev no haya considerado posible o necesario analizar las opiniones en torno al problema de la arquigonía de Haeckel, este gran darvinista y biólogo genial que no vaciló en defender el punto de vista materialista sin detenerse siquiera ante el reproche de agnosticismo e inconsecuencia que el propio Darwin le formulara.

A efectos de caracterizar el punto de vista de Haeckel nos permitiremos citar un solo pasaje de su obra "Las maravillas de la vida". He aquí lo que dice Haeckel dirigiéndose a quienes renuncian a la solución del problema del origen de la vida: "Del punto de vista irracional aunque positivo de quienes creen en milagros, se distingue el escepticismo de aquellos naturalistas que consideran insoluble, trascendente, el problema del origen de la vida; Darwin y Virchow pueden ser considerados representantes de este agnosticismo: para ellos el origen de los primeros organismos es un problema con respecto al cual nada podemos conocer. Así, por ejemplo, en su obra fundamental (1859), Darwin afirma que él «no se refiere en absoluto al origen de los factores espirituales ni al origen de la propia vida». Es ésta la total renuncia a dar respuesta a la cuestión científica que nuestra inquisitiva razón plantea de un modo tan definido como todo otro problema de la evolución. Pues el origen de la vida en nuestro planeta constituye uno de los momentos de su historia. Aunque el investigador no quiera saber nada acerca de ella, esto no dice nada en contra del problema mismo. Muchísimos naturalistas destacados comparten hoy el punto de vista agnóstico: aunque sustentan más o menos la convicción de que el origen de la vida es un «proceso natu-

(104) *K. A. Timiriázev*, Ob. cit, pág. 164.

(105) *K. A. Timiriázev*, "El método histórico en la biología", 1922, pág. 152. (Ver Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1946, págs. 57-58).

ral», piensan sin embargo que no poseemos medio alguno para llegar a conocerlo"[106].

En otro pasaje de su obra Haeckel indica con toda razón que la causa del retraso de la biología frente a las demás ciencias radica en el hecho de que los más grandes naturalistas creen que la biología sólo debe observar y describir con exactitud los hechos, mientras que "la formación de conceptos claros y tanto más las reflexiones sobre la significación de los hechos" se considera algo innecesario y hasta peligroso. De tal modo abordamos ya el problema referente a los métodos de la ciencia. Haeckel lamentaba también el bajo nivel en que se hallaban los métodos de la investigación biológica por lo cual explicaba el desdén con que los biólogos recibieron su hipótesis de la arquigonía.

III

No tenemos la posibilidad de detenernos aquí más o menos circunstanciadamente en el examen de todas las teorías de la arquigonía existentes. Para nuestros fines es bastante señalar únicamente las principales direcciones del pensamiento en torno a este problema para desarrollar, sobre su base, las ideas de Engels, quien ya a principios de la década del 70 hizo una crítica, desde nuestro punto de vista exhaustiva, de la hipótesis de Helmholtz-Thomson así como de los experimentos de Pasteur, esbozando al mismo tiempo, en principio por lo menos, la solución científica del problema del origen de la vida, solución enteramente próxima a la propuesta por Haeckel.

Naturalmente, Engels rechaza por principio el llamado punto de vista agnóstico. Ni siquiera cree necesario polemizar con este punto de vista. Una significación más o menos científica tienen las hipótesis eternales cuyos representantes en vida de Engels eran Liebig, Wagner, Helmholtz y Thomson.

En nuestro tiempo Svante Arrhenius es el representante más grande de la teoría eternal. La hipótesis eternal arranca del reconocimiento de que la vida orgánica existe desde siempre. La teoría arquigónica que es opuesta, afirma que la vida apareció en un determinado momento, bajo determinadas condiciones de existencia de nuestro planeta. En 1885 Hermann Richter formuló la teoría de la eternidad de la vida orgánica. Algo más tarde e independientemente de Richter, Helmholtz y Thomson se pronunciaron en favor de la hipótesis de la eternidad de la vida. Sustentaban la idea de que al chocar planetas sobre los cuales existe la vida, de ellos se desprenden fragmentos o meteoritos que llevan gérmenes vivos de un organismo; estos fragmentos planetarios junto con los gérmenes han caído en la Tierra y en otros planetas donde, de tal modo, han comenzado a vivir y desarrollarse. Fechner y Preyer[108] son los repre-

(106) *E. Haeckel*, "Las maravillas de la vida", págs. 152-153.
(107) Ver *Svante Arrhenius*, "La formación de los mundos". Odesa, 1912.
(108) Ver *H. Preyer*, "Die Hypothesen über den Ursprung des Lebens", 1880.

sentantes del sistema monista eternal, como se expresa Haeckel. Ellos "extienden el concepto de vida a todo el cosmos y borran la frontera que por lo general se traza entre la materia orgánica y la inorgánica" (Haeckel).

Así, pues, según el punto de vista de Helmholtz y Thomson existen desde la eternidad, junto a la materia inorgánica, células orgánicas que son introducidas de otros planetas por meteoritos. Helmholtz fue el primero que formuló esta hipótesis, como informó en el prólogo a la edición alemana del "Manual de física teórica" de Thomson, en una relación dada en Heidelberg y Colonia en 1871. El mismo año, en un discurso público pronunciado en Edimburgo, Thompson sostuvo, independientemente de Helmholtz, la misma hipótesis. Liebig y Wagner, por lo visto, independientemente de Helmholtz y de Thomson, también adoptaron la hipótesis de la eternidad de la vida. Así, ya en 1878 Liebig manifestó a Wagner la idea de que "la vida es tan antigua, tan eterna, como la propia materia".

Engels se pronuncia categóricamente contra la hipótesis eternal de Liebig, Helmholtz y Thomson. (Contra el punto de vista de Fechner, que probablemente le era conocido, no creía necesario discutir). Las consideraciones de Engels coinciden enteramente con las observaciones críticas de Haeckel sobre este problema, pero son más profundas porque utilizaba el método dialéctico.

Haeckel considera que la hipótesis cosmozoica de Helmholtz era inaceptable porque las condiciones físicas del espacio universal (temperaturas extremas, estado absolutamente anhidro, ausencia de aire atmosférico) hacen imposible la existencia prolongada de plasma en los meteoritos en forma de gérmenes orgánicos con capacidad vital. "Conforme a los fundamentos lógicos esta hipótesis carece de valor —continúa Haeckel— porque no resuelve el problema del origen de la vida orgánica, sino que sólo lo desplaza. Si se la desarrolla lógicamente lleva a un dualismo cosmológico puro"[109].

En su parte biológica la crítica de Engels se apoya en los relevantes trabajos de Haeckel, pero en la parte metodológica sigue un camino especial. "La citada hipótesis de la «vida eterna» y la importación —dice Engels— supone: 1) la eternidad de la albúmina; 2) la eternidad de las formas primigenias partiendo de las cuales puede desarrollarse todo lo orgánico. Tanto lo primero como lo segundo es inadmisible"[110].

Liebig pensaba que la vida orgánica es tan antigua como el carbono y sus combinaciones. Y la albúmina no es más que una combinación del carbono. A esto Engels objeta que no se puede colocar un signo de igualdad entre el carbono y las combinaciones del carbono. Las combinaciones del carbono no son eternas porque son combinaciones, es decir, sustancias compuestas y no un elemento simple. En lo que se refiere al propio carbono, es eterno sólo en el caso de que sea un elemento simple, lo que aún no está demostrado. "Las combinaciones del carbono son eternas en el sentido —continúa Engels— de que, bajo condiciones

(109) *Haeckel*, "Las maravillas de la vida", págs. 153-154.
(110) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 242.

iguales de mezcla, temperatura, presión, tensión eléctrica, etc., se reproducen constantemente. Lo que hasta ahora no se le ha ocurrido a nadie afirmar es que, por ejemplo, las combinaciones más simples del carbono. CO_2 o CH_4, sean eternas en el sentido de que existan en todos los tiempos y, sobre poco más o menos, en todos los lugares, y no en el sentido de que se engendran constantemente a partir de sus elementos, descomponiéndose permanentemente en esos mismos elementos. Si la albúmina viva es eterna en el sentido de que lo son las otras combinaciones del carbono, no sólo deberá descomponerse constantemente en sus elementos simples, lo que, como es sabido, ocurre en la realidad, sino que deberá, además, reproducirse constantemente partiendo de esos elementos y sin contar con el concurso de la albúmina ya constituida, lo que es diametralmente opuesto al resultado al que llega Liebig"(111).

Por consiguiente, la conclusión de lo expuesto se reduce a que la albúmina viva no es eterna, sino que surge en determinadas condiciones y en un determinado momento del tiempo. La albúmina no es eterna porque es una combinación compleja del carbono y además sumamente inestable. En calidad de combinación, la albúmina debe descomponerse constantemente en sus elementos. La albúmina no es eterna en el sentido de que haya existido siempre y en todas partes. Pero la albúmina es eterna en el sentido de que en determinadas condiciones surge constante y necesariamente a partir de sus elementos. De la misma manera que para el materialismo mecanicista es una pura casualidad el hecho de que la materia engendrara a partir de sí misma el cerebro humano pensante, como se expresa Engels, para ese materialismo también el origen de la albúmina orgánica a partir de la materia inorgánica es una pura casualidad. "En realidad, está en la naturaleza de la materia —dice Engels— el llegar a desarrollar seres pensantes, razón por la cual esto sucede necesariamente siempre que se den las correspondientes condiciones (las cuales no son por fuerza siempre y dondequiera las mismas)"(112).

Es evidente que esta idea es entera y absolutamente aplicable al problema de la aparición de la vida. En la naturaleza misma de la materia reside la causa que la conduce al desarrollo de la vida; esta aparición y desarrollo de la vida ocurre necesariamente siempre que existan las correspondientes condiciones, por tanto no en cualquier momento y lugar. Este es el enfoque de Engels, materialista y dialéctico a la par, del problema. Más adelante expondremos, refiriéndonos a otros aspectos, a qué fecundos resultados lleva precisamente este planteamiento dialéctico del problema.

Respondiendo a Helmholtz, Liebig y otros en torno al problema de la "eternidad de la vida", sostenida en el sentido de su existencia siempre y en todas partes, Engels indica acertadamente que la albúmina es una combinación del carbono extraordinariamente "delicada", posible sólo dentro de determinados límites de temperatura, nutrición y aire. "Las condiciones de existencia de la albúmina son infinitamente más complicadas que las de cualquier otra combinación de carbono de cuan-

(111) *Ibíd.*
(112) *Ibid.*, pág. 164.

tas conocemos, pues en este caso estamos no solamente ante propiedades físicas y químicas nuevas, sino ante funciones de nutrición y de respiración que exigen un medio estrictamente delimitado desde el punto de vista físico y químico, ¿y este medio se habría conservado desde la eternidad y a través de todos los cambios que se han producido en las distintas épocas?"[113].

Si además se recuerda que las atmósferas de los cuerpos celestes, y en particular de las nebulosas, se hallaban inicialmente en estado incandescente, es evidente que bajo estas condiciones no podían existir los cuerpos albuminoideos. En lo que se refiere a este último problema, el de la posibilidad de que la vida haya sido importada a nuestro planeta desde los espacios universales fríos, Engels también rechaza enteramente esta hipótesis por la razón de que el espacio cósmico "sin aire, sin alimento y en el que reina una temperatura bajo la cual podemos asegurar que ninguna albúmina puede cumplir sus funciones ni conservarse", no puede ser el "receptáculo de la vida".

Engels refuta también la hipótesis de Liebig y otros sobre la eternidad de las formas originarias a partir de las cuales pudo desarrollarse toda la vida orgánica. Entre esas "formas eternas, primigenias" se incluirían las bacterias, los micrococos, los vibriones, etc. Pero en virtud de que estos seres son bastante diferenciados no pueden haber sido los antepasados de los organismos superiores ni tener al mismo tiempo una existencia eterna.

Y así, aquí estamos ante el problema de la vida en general y del "primer organismo" en particular. ¿Qué es la vida? A esta cuestión, Engels, como se sabe, da la siguiente respuesta: "La vida, la modalidad de existencia del cuerpo albuminoideo, consiste, pues, ante todo, en ser en cada instante el que es y otro: pero no por obra de un proceso al que se le someta desde fuera, como puede también ocurrir con los cuerpos muertos. Por el contrario, la vida, el intercambio de materia que se desarrolla por asimilación y desasimilación, es un proceso automático, innato, inherente a su portador, la albúmina, y sin el cual ésta no podría existir. De donde se deduce que si la química consiguiese algún día producir artificialmente albúmina, ésta tendría necesariamente que revelar fenómenos de vida, por débiles que fuesen"[114].

En esta definición, a nuestro parecer, Engels da una definición bastante exhaustiva de la vida. Del intercambio de sustancias y de la plasticidad propia de la albúmina derivan todos los demás factores de la vida: la irritabilidad, la contractilidad, la facultad de desarrollarse y el movimiento interno. Aunque la separación metafísica, absoluta, entre los cuerpos orgánicos e inorgánicos es inconsistente porque ambos reinos, en lo más profundo de su esencia, como se expresa Haeckel, están indisolublemente vinculados, al mismo tiempo existe entre ellos también una "separación", hay una profunda diferencia que se expresa en el hecho de que la vida es un proceso peculiar del movimiento, distinto al pro-

(113) *Ibíd.*, pág. 243.

(114) *F. Engels*, "Anti-Dühring", págs. 77-78. (Ver ed. cit., pág. 102). Ver también "Dialéctica de la naturaleza", págs. 244-245.

ceso del movimiento de los cuerpos inorgánicos. Al mismo tiempo, este peculiar proceso del movimiento está vinculado siempre con una sustancia química especial: el plasma[115].

A nuestro juicio, la definición engelsiana de la vida es la más satisfactoria y completa. De las más recientes definiciones de la vida la más cercana a la de Engels es, al parecer, la de Wilhelm Roux. En lo que se refiere a Loeb, su definición es incompleta y, a consecuencia de esto, insatisfactoria. Loeb subraya sólo la capacidad sintetizadora de la célula. Así, dice: "La diferencia existente entre la sustancia viva y la inerte se reduce a lo siguiente: la célula viva sintetiza las complejas sustancias específicas que componen su cuerpo a partir de las combinaciones simples, indiferentes o no específicas, del medio circundante, mientras que un cristal incorpora simplemente moléculas que se hallan en una solución sobresaturada. Esta facultad de síntesis, que lleva a transformar los pequeños «ladrillitos» en combinaciones muy complejas, específicas de cada organismo, es el «enigma de la vida» o mejor dicho uno de sus enigmas"[116]. Esta definición de la vida es, como ya se ha dicho, unilateral y toma en cuenta sólo una función, aunque extraordinariamente importante, del ser vivo.

Wilhelm Roux establece las siguientes particularidades de la vida: los seres vivos 1) toman independientemente sustancias extrañas; 2) transforman éstas en materia igual a la propia, es decir, las asimilan independientemente; 3) cambian con arreglo a causas que residen en ellos mismos; 4) eliminan espontáneamente las sustancias modificadas; 5) se mantienen a sí mismos mediante la renovación interna de las sustancias a través de la toma del alimento y de su asimilación; 6) crecen independientemente; 7) se mueven independientemente; 8) se dividen independientemente; 9) transfieren sus caracteres al producto de la división (herencia) y 10) poseen la facultad de autorregulación. "El conjunto de todos estos rasgos —concluye Roux— constituye la peculiaridad de los seres vivos, y condiciona asimismo su notable capacidad de autoconservación. Los seres vivos producen por sí mismos, en los rasgos esenciales, todo lo necesario para la renovación, el mantenimiento de sus particularidades específicas y, en presencia de alimento, para continuar su existencia"[117].

A nuestro parecer, la definición de la vida dada por Engels aunque en conjunto coincide con la de Roux, es sin embargo más amplia y completa que ésta. En todo caso la definición engelsiana de la vida no sólo no ha caducado, sino que puede considerarse la más "actual". El momento más esencial de la vida es el constante intercambio de sustancias con la naturaleza que la rodea. Es verdad que el intercambio de sustancias

---

(115) Ver *Haeckel*, "Las maravillas de la vida", pág. 13; ver también su "Natürliche Schöpfungsgeschichte", 1920, pág. 273.

(116) *Jacques Loeb*, "El organismo como un todo", 1926, pág. 18.

(117) "Las nuevas ideas en la biología", primera recopilación. (Ver el artículo de W. Roux, "La supuesta obtención de seres vivos por vía artificial", págs. 3-4. A la definición de la vida de W. Roux se adhiere no sólo P. Kammerer ("Biología general", 1925, págs. 57-58), sino, a nuestro parecer, la mayoría de los biólogos contemporáneos.

es inherente también a los cuerpos inorgánicos, pero entre los cuerpos orgánicos e inorgánicos hay una diferencia fundamental a este respecto que consiste en que "tratándose de cuerpos inorgánicos, el intercambio de sustancias en los cuerpos muertos es causa de destrucción, mientras que en los cuerpos vivos es la condición fundamental de su existencia". Tal es el carácter dialéctico de la actividad de la propia naturaleza.

Todos los cuerpos orgánicos, a excepción de los más inferiores, están formados por células. La célula es un conglomerado de sustancia albuminoidea con un núcleo celular en su interior. Así, pues, el conglomerado albuminoideo es el organismo inferior, la célula es ya una forma más elevada de organismo y constituye la base de las formas orgánicas superiores. Así, dice Engels: "El tipo más simple que es dable observar en toda la naturaleza orgánica es la célula, base, realmente, de las organizaciones superiores. Pero, entre los organismos más inferiores se encuentra toda una multitud situados muy por debajo de la célula, por ejemplo, la protoamiba, que es un simple conglomerado de albúmina[118] sin ninguna diferenciación, luego toda una serie de otras móneras y todas las algas sifonales (Siphoneæ). Todos estos organismos están relacionados con los organismos superiores tan sólo porque su componente sustancial es la albúmina, y porque cumplen funciones propias de la albúmina, es decir, viven y mueren"[119].

La célula, pues, se halla en la base de las organizaciones superiores, pero existen organizaciones aun más inferiores que se componen de un simple conglomerado de albúmina y, sin embargo, estos seres situados por debajo de la célula manifiestan ya todos los fenómenos esenciales de la vida. Por ello, con toda razón dice Engels lo siguiente: "Del mismo modo que nos vemos obligados a hablar de vertebrados sin vértebras, aquí tenemos que dar el nombre de organismo al grumo de albúmina no organizado, amorfo, indiferenciado. *Dialécticamente* esto es posible, pues, así como en el notocordio se contiene ya en germen la columna vertebral, el grumo de albúmina recién nacido encierra en germen, «*en sí*» (an sich), toda la serie infinita de los organismos más altamente desarrollados"[120]. Más adelante tendremos que examinar con más detalle este problema. Entre tanto, nos es necesario establecer que en la naturaleza existen antítesis dialécticas tan extrañas como "verte-

---

(118) El protoplasma es el portador universal de los fenómenos vitales, la sustancia viva que pertenece al grupo químico de los cuerpos albuminoideos, dice Haeckel. "Muchas propiedades de estas combinaciones nitrogenadas del carbono se distinguen cualitativamente de todas las demás combinaciones, la reacción a los ácidos y a los álcalis, las peculiares reacciones coloriméticas ante la acción de ciertas sales, los productos de la descomposición, etc., de todos los cuerpos plasmáticos son expresiones exactamente iguales a las de todos los demás cuerpos albuminoideos. Con esto concuerdan también los resultados del análisis cuantitativo. Por más que se diferencien entre sí los distintos cuerpos plasmáticos, muestran siempre la misma relación cuantitativa de los cinco «elementos organógenos» que en los otros cuerpos albuminoides, a saber 51-52% (en peso) de carbono, 21-23% de oxígeno, 15-17% de hidrógeno y 1-2% de azufre". (Haeckel, "Las maravillas de la vida", pág. 59).

(119) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 74. (Ver ed. cit., pág. 98).

(120) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 244.

brados sin vértebras", "organismos no organizados", es decir, "organismos sin órganos" (las móneras de Haeckel), lo que ha confundido a Einhorn y lo ha obligado a exclamar: la teoría de Haeckel sobre las móneras no es más que "hegelianismo".

A este respecto es preciso subrayar además la circunstancia que, desde el punto de vista de Engels, a ese "organismo sin órganos", a esa "forma amorfa", le es ya inherente la sensación. Al replicar a Dühring, quien afirmaba que la sensación depende necesariamente de la existencia de aparato nervioso, Engels subraya que "las sensaciones no dependen necesariamente de los nervios, sino de ciertos corpúsculos de albúmina que hasta hoy no han podido ser claramente determinados"[121].

IV

Volvamos ahora al problema de la generación espontánea y veamos cómo resuelve este problema Engels. Pero previamente hay que decir algunas palabras sobre los experimentos de Louis Pasteur que habrían refutado definitivamente la hipótesis de la generación espontánea. En 1858 la Academia de Ciencias de París destinó un premio a la investigación capaz de echar luz sobre el problema de la generación espontánea. El premio fue adjudicado a Louis Pasteur, quien demostró con una serie de experimentos que en la atmósfera existe por doquier un sinnúmero de gérmenes microbianos y que en las sustancias orgánicas verdaderas nunca se desarrollan organismos, siempre que esas infusiones hayan sido perfectamente esterilizadas y el aire en contacto con ellas purificado químicamente. En el famoso matraz con carne presentado por Pasteur, completamente esterilizado y aislado del aire, es decir de la penetración de gérmenes del exterior, no había microorganismos. En opinión de Haeckel, los experimentos de Pasteur "no demuestran nada más que, en ciertas infusiones de sustancias orgánicas —en ciertas condiciones sumamente artificiales— no se forman nuevos organismos; esas experiencias no se refieren en absoluto a la importante e insistente cuestión que aquí es la única que tiene importancia para nosotros, a saber: ¿cómo surgieron originariamente directamente de las combinaciones inorgánicas los habitantes orgánicos más antiguos de nuestro globo terrestre, los protoorganismos primitivos?"[122]. Haeckel piensa que los experimentos de Pasteur habían refutado la fábula de la saprosis o necrobiosis (el origen de la sustancia viva a partir de la sustancia orgánica muerta o en descomposición), pero no la teoría de la arquigonía. Haeckel distingue los siguientes estadios de la arquigonía: 1) se debe considerar que la formación de ciertas combinaciones nitrogenadas del carbono que pueden incluirse en el grupo de los cianuros (ácido cianhídrico, etc.) es la fase previa de la arquigonía; ellas se formaron cuando el globo terrestre era aún una masa incandescente. 2) Al enfriarse la corteza terrestre se formó agua líquida en gotas; bajo la acción de ésta y de los considerables cambios

(121) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 75. (Ver ed. cit., págs. 99-100).
(122) *Haeckel*, "Las maravillas de la vida", pág. 160.

operados en una atmósfera rica en ácido carbónico, de esos cambios simples se formó una serie de combinaciones nitrogenadas del carbono más complejas. las que a fin de cuentas, dieron origen a la albúmina (o proteína). 3) Las moléculas de albúmina se formaron, disponiéndose en un cierto orden en virtud de su movilidad química, en un grupo más grande de moléculas (plcones o micelas). 4) Las micelas albuminoideas, al combinarse en agregados mayores formaron granos plasmáticos homogéneos (plasones). 5) Al desarrollarse, los plasones se dividieron y formaron esferas homogéneas de plasma más grandes: las móneras (probiontes). 6) A consecuencia de la tensión superficial —o de la diferenciación química— se originó la diferencia entre una capa periférica más compacta (membrana) y la capa central más blanda (médula central). 7) Sólo más tarde, de estas citadas anucleadas surgieron las células más simples (nucleadas), en las que la masa hereditaria del plasma dentro de la mónera se condensó en un núcleo compacto"[123].

Haeckel traza aquí las fases intermedias entre la materia inorgánica y la orgánica. Se debe decir que la citada construcción de Haeckel ha sido, y sigue siéndolo hoy, severamente enjuiciada por los vitalistas. A Haeckel se le declara un pensador especulativo basándose en que admite la existencia del reino de las móneras. El dogma establecido en la biología que dice que todo lo vivo procede sólo de lo vivo, de que toda célula ha provenido y sigue proveniendo sólo de la célula materna. de que todo núcleo celular, sólo del núcleo materno ("omnis cellula e cellula; omnis nucleus e nucleo"), es incompatible con la teoría del desarrollo que debe considerar la célula como un producto derivado de un organismo primario elemental más simple, de una citoda homogénea (por citoda Haeckel entiende las células sin núcleo). Estas citodas existen también hoy bajo la forma de móneras independientes. Estas móneras ("organismos carentes de estructura y sin órganos" como las caracteriza Haeckel) debían preceder históricamente a las verdaderas células y por ello Haeckel las llama "precelulares". "Los organismos más antiguos que habitaron el globo terrestre y con los que comenzó el milagroso juego de la vida orgánica, pueden ser concebidos, bajo el estado actual de nuestros conocimientos biológicos. sólo como cuerpos plasmáticos homogéneos, como biógenos o agregados de biógenos, en los cuales ya no existía la separación del núcleo celular y del cuerpo celular que señala y caracteriza a la célula actual" (Haeckel).

No nos proponemos hacer un examen minucioso del problema que gira en torno a las innumerables investigaciones y experiencias realizadas en el campo de la creación artificial de la vida. Si se da crédito a las informaciones procedentes de los EE.UU., dos sabios de este país (Mazur y Pringles) habrían logrado obtener por vía artificial un ser amceboídeo. Tienen gran interés las experiencias del científico mexicano Alfonso Herrera, quien ha publicado recientemente un libro bajo el título de "Plasmogenia", sobre la creación de "células artificiales". Sea como fuere, la ciencias se encuentra, al parecer, en el buen camino y cabe

(123) *Haeckel*, "Las maravillas de la vida", pág. 160. (Ver también en "Natürliche Schöpfungsgeschichte", Conferencia décimoquinta.

pensar que el problema del origen natural de la vida será resuelto en un futuro no lejano, pese a todas las dificultades relacionadas con este problema.

El enorme mérito de Haeckel radica en haber quebrado la frontera que separa lo vivo de lo inanimado, no por medio de razonamientos puramente abstractos, sino estableciendo una hipótesis bien fundamentada que puede no verse confirmada en las particularidades, pero en lo general ha resultado ser correcta. Para resolver este problema había que traspasar los límites de la célula, había que superar el límite absoluto, metafísico que separa supuestamente lo vivo de lo no vivo. Esto podía hacerse sólo mediante el modo dialéctico de pensar, de lo cual, nuestro Haeckel, en verdad, no se daba cuenta, pero en él se halla basada toda su arquigonía.

Por ello es completamente natural que los vitalistas modernos acusen a Haeckel de haber, con la negación de la significación universal de la teoría celular, encontrado un medio cómodo para conjugar la teoría del desarrollo con la teoría del germen originario. En efecto, o bien permanecemos en el terreno de reconocer la eternidad de la célula, llegando así a un divorcio absoluto entre el mundo inorgánico y el orgánico, o bien aplicamos consecuentemente la teoría del desarrollo hasta el fin, y entonces tenemos que admitir el germen originario y a establecer aquí entre ambos mundos una conexión y unidad reales.

Los vitalistas conciben la célula como algo metafísicamente inmutable, como algo absoluto, mientras que Haeckel, por así decirlo, "hizo estallar" la célula, la convirtió en algo que ha devenido, se ha desarrollado y surgido. Con particular claridad y relieve se presenta aquí ante nosotros la muy importante y esencial significación de la metodología científica. La aplicación consciente del método dialéctico puede prestar enormes servicios a cualquier ciencia. Por ello Engels subraya también que dialécticamente son plenamente posibles "vertebrados sin vértebras", así como el grumo de albúmina que contiene en germen toda la serie infinita de organismos superiores. Desde el punto de vista dialéctico, no sólo es posible, sino necesaria la existencia de los "organismos sin órganos".

Einhorn critica duramente la idea haeckeliana de las móneras precisamente por su carácter dialéctico. No puede entender que el buen sentido admita la existencia de organismos sin órganos, de formas orgánicas amorfas, etc. Y, como a menudo sucede con los naturalistas y los empíricos limitados incapaces de pensamiento teórico, Einhorn contrapone a las "especulaciones" de Haeckel los méritos de la experiencia, la cual refutará toda la teoría de la evolución como la entienden Darwin y Haeckel. Las referencias a la "experiencia" y a O. Hertwig deben confirmar la existencia de una frontera absolutamente infranqueable entre el mundo inorgánico y el orgánico.

La experiencia, claro está, tiene significación fundamental, y lo que en fin de cuentas no es confirmado por la experiencia no es verdadero y debe ser negado. Pero la experiencia debe tomarse con más amplitud

(124) *David Einhorn*, "Erfahrung und Deszendenztheorie", 1923.

de lo que lo hacen los empíricos limitados. Al mismo tiempo es muy importante el sentido en que deben dirigirse los "experimentos". Y aquí, una vez más, la metodología científica tiene en cierto sentido significación decisiva. Por ello Nägeli tiene completa razón cuando dice que el problema del origen de los organismos a partir de la materia inorgánica es ante todo un problema metodológico. El nacimiento de lo orgánico a partir de la inorgánico, dice Nägeli, es en primer lugar no un problema de la experiencia y del experimento, sino la consecuencia necesaria de la ley de la conservación de la fuerza y la sustancia. Si en el mundo material todo se encuentra en relación causal, si todos los fenómenos de la naturaleza se realizan por vías naturales, los organismos que se componen de las mismas sustancias que los cuerpos no organizados, debían, desde el mismo comienzo, provenir de combinaciones inorgánicas. En una palabra, los "argumentos" metodológicos desempeñan un papel sumamente importante en el sentido de orientar nuestras investigaciones experimentales por el camino acertado, en el sentido de formular previsiones de principio de determinados resultados de la investigación. Basándonos en consideraciones metodológicas podemos tener la certeza de que la unidad (así como las diferencias) entre el mundo inorgánico y el orgánico existe realmente, de que lo vivo realmente ha procedido de lo no vivo, aunque la experiencia y el experimento todavía no lo hayan comprobado en la práctica.

En lo que se refiere, en particular, a los "experimentos" del pasado en este campo, Engels los critica enérgicamente y demuestra su inconsistencia.

"Todas las investigaciones realizadas hasta hoy —dice Engels— se reducen a lo siguiente: en los líquidos que contienen materias orgánicas en descomposición y que se hallan en contacto con el aire, aparecen organismos inferiores: protistas, hongos, infusorios. ¿De dónde provienen? ¿Surgen por *generatio aequivoca*, o proceden de gérmenes venidos del aire? De tal modo la investigación se limita a un campo sumamente restringido: al problema de la plasmogonia.

La hipótesis de que nuevos organismos vivos pueden proceder de la descomposición de otros, pertenece en esencial a la época en que se afirmaba la inmutabilidad de las especies. En ese entonces se creía necesario admitir que todos los organismos, hasta los más complejos, surgían, por generación originaria, de sustancias inanimadas, y cuando no se quería recurrir a un acto de creación, se caía fácilmente en la idea de que era más sencillo explicar este proceso admitiendo la existencia de un material formativo procedente del mundo orgánico; ya nadie pensaba entonces que un mamífero pudiera surgir, por vía química, directamente de la materia inorgánica.

Pero semejante idea se halla en absoluta oposición con el estado actual de la ciencia. La química, mediante el análisis del proceso de descomposición de los cuerpos orgánicos muertos, demuestra que este proceso a medida que avanza origina necesariamente productos más muertos aun y que se hallan más cerca del mundo inorgánico, productos cada vez más inservibles para ser utilizados en el mundo orgánico, y que a este proceso se le puede dar otra dirección y llegar a la utilización de

estos productos de la descomposición sólo en el caso de que sean asimilados a su debido tiempo en un organismo ya existente y adecuado para ello. Precisamente el portador (Vehikel) más esencial de la formación de las células, la albúmina, se descompone rápidamente y hasta ahora no se ha logrado sintetizarla"(126).

En primer lugar, pues, se trata de la aparición de organismos inferiores en líquidos que contienen sustancias orgánicas en descomposición y en contacto con el aire. No se había podido comprobar cómo nacían en este caso los organismos inferiores.

En segundo término se partía de la hipótesis de que todos los organismos, tanto los inferiores como los superiores, provienen directamente de las sustancias inanimadas y se consideraba posible "producir por vía química un mamífero partiendo directamente de la materia muerta". Por otra parte, la química, mediante el análisis del proceso de descomposición de los cuerpos orgánicos muertos, demuestra que cuanto más avanza el proceso de descomposición tanto más nos acercamos al mundo inorgánico y nos alejamos del orgánico, con lo que se elimina el nexo entre ambos mundos.

La reducción directa del organismo superior al inorgánico es imposible, pues entre este organismo y la naturaleza muerta hay un enorme camino histórico de desarrollo y una infinita serie de transformaciones de las formas orgánicas. El proceso de desenvolvimiento de un "nodo", tal como el organismo superior, es tan complicado como el proceso de su formación. Las innumerables fases recorridas por el organismo en la extensión de toda la historia de desarrollo de las formas orgánicas constituyen los eslabones y las mediaciones que integran el nodo correspondiente. Por ello es que Engels dice que "desde el momento en que hemos llegado a conocer las móneras carentes de estructura, se vuelve una necedad pretender explicar el nacimiento aun de una sola célula partiendo directamente de la materia inanimada y no de la albúmina viva carente de estructura, creer que por medio de un poco de agua fétida se puede obligar a la naturaleza a hacer en 24 horas lo que le ha requerido miles de años"(126).

La teoría de la evolución, pues, nos conduce inevitablemente al conglomerado de protoplasma como unidad originaria a partir de la cual se ha producido la inmensa variedad de formas vitales y que, una vez formada, encierra innumerables formas orgánicas. Este conglomerado protoplasmático es también el organismo originario por más que al sentido común, incapaz de pensamiento dialéctico, le parezca extraño y hasta monstruoso. Por otra parte, tampoco admite dudas el hecho de que el grupo de protoplasma tiene detrás suyo el largo camino de desarrollo que conduce a las sustancias inorgánicas de las cuales, de un modo u otro, se ha formado este grumo de protoplasma como portador universal de la vida.

La física nos enseña que en la historia de nuestro planeta nos vemos obligados a admitir un prolongadísimo período en cuyo transcurso la vida, ni siquiera bajo la forma de existencia del grumo protoplasmá-

(125) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 239.
(126) *Ibid.*, ver págs. 239-240.

tico más primitivo, podía tener lugar. Este período es llamado azoico. Por consiguiente, cuando en la historia de nuestro planeta nace en el grandioso taller de la naturaleza el grumo de protoplasma, se cumplió un hecho de inmensa importancia, se anudó el nudo prodigioso que condujo a la formación de los organismos superiores hasta el hombre. Con este tránsito de la sustancia inorgánica a la orgánica la naturaleza dio en su propio desarrollo un salto sumamente significativo ascendiendo a un grado nuevo, más elevado.

La vida es una "línea nodal" en el proceso objetivo de la evolución de la naturaleza. La vida es la forma de existencia de los cuerpos albuminoideos, su atributo necesario. Apareció cuando el planeta, luego de haber recorrido el período azoico, comenzó a enfriarse y a hacerse más compacto, como resultado de lo cual surgió el proceso de evolución química que termina con la formación del grumo de protoplasma, es decir, con la aparición de la vida en la Tierra. El mundo orgánico debía surgir del inorgánico, la vida debía proceder de lo inanimado, pero sería absurdo afirmar que la vida es idéntica a lo inanimado, que la naturaleza viva es idéntica a la sin vida.

La vida es una categoría especial que designa una sustancia especial con propiedades y formas de movimiento características. ¿Es acaso esto insuficiente para tener derecho de hablar de la vida como de una cualidad especial, distinta de la materia inorgánica? ¿Qué se requiere además para caracterizar la nueva cualidad? La estructura elemental es la misma tanto para la materia sin vida como para la viva. Pero la materia viva no se limita a la estructura elemental, sino que la contiene. Las formas o fases superiores de la organización contienen siempre, como algo interno, las etapas inferiores. Este hecho, además, constituye un interesante problema específico en el que no tenemos la posibilidad de detenernos.

Pero sea como fuere, la materia viva es una continuación de la inanimada, y esta "continuación" conduce a la aparición de una calidad nueva, que no excluye ni descarta la materia inanimada, sino que la contiene y, en cierto sentido, la supera. "En nuestras indagaciones de la estructura elemental de la sustancia viva —dice un biólogo— llegamos al mismo lugar que mucho antes habían alcanzado los físicos, los químicos y los mineralogistas. Creemos que no puede haber dos teorías de la estructura: una para el mundo orgánico y otra para la naturaleza viva. Si se habla de estructura elemental, es la misma para la materia sin vida y para la materia viva. En una y otra, átomos, luego moléculas, luego sistemas de moléculas. Pero en la materia inanimada la organización termina en esta etapa, mientras que en la sustancia viva ha ido más adelante. Los sistemas de moléculas o protómeros, se agrupan en organizaciones morfológicas nuevas y más complejas que se hallan ya en los límites de la visión microscópica. Estos sistemas se van formando arquitecturalmente en agregados más complejos, etc."(127).

---

(127) *A. B. Nemilov*, "La evolución de la teoría celular". ("Nuevas ideas en la biología", recopilación, Nº 10, págs. 24-25). En lo que toca al problema de la evolución de la teoría celular y las actuales ideas sobre la estructura elemental del ser vivo, así como de la "teoría de la fracción" de Heidenheim, no creemos posible entrar aquí en su examen.

En una palabra, el ser vivo, en particular la célula, constituye un grado muy elevado de organización, cuya estructura elemental es la misma que la de la materia inanimada. En esta estructura elemental (átomos, moléculas y sistemas de moléculas) se expresa la unidad del mundo orgánico con el inorgánico. Pero la diferencia entre ellos consiste en que en la base de la estructura elemental y a partir de ella se desarrolla algo nuevo, una calidad específica, formas especiales de la organización viva que constituirían la antítesis de las formas muertas de organización. Y del mismo modo que los organismos superiores tienen detrás de sí un prolongado camino de desarrollo, una serie infimta de formas, el primer grumo de protoplasma tiene detrás de sí una serid de formas que al fin de cuentas conduce a la estructura elemental, es decir, a la materia inorgánica, a la unidad de ambos mundos. La contradicción o diferencia no excluye, sino que supone aquí la unidad. Y a la inversa, la unidad, en virtud del proceso de evolución y diferenciación, conduce a la diferencia y a la antítesis.

Es completamente comprensible pues porqué Timiriázev piensa que ni la morfología ni la fisiología agotan las tareas de la biología y porqué insistía en complementar los métodos comparado y experimental con el método histórico. ¿Estamos autorizados a afirmar, pregunta Timiriázev, que los fenómenos de la transformación de las formas que caracterizan el desarrollo de los organismos, también se someten a las leyes físicas, comunes a la naturaleza inorgánica, o nos encontramos aquí con algo que les es exclusivamente propio? Y Timiriázev responde: sí y no. Para explicar los procesos formativos son insuficientes, en su opinión, las solas explicaciones físicas. El biólogo o el fisiólogo no puede contentarse para su síntesis sólo con el análisis de los fenómenos vitales; tiene que conocer además la historia de los organismos, pues "si el grado de perfección de la organización es inexplicable como resultado del proceso de desarrollo individual, ¿no se tornará dilucidado y claro o, por lo menos, explicable, como resultado de un proceso histórico que nos ofrece solamente su continuación inmediata hacia las lejanías infinitas del pasado?"(128).

También Engels tenía en cuenta este enfoque histórico cuando decía que es una necedad "querer explicar el origen aun de una sola célula partiendo directamente de la materia inerte, y no de la albúmina viva carente de estructura" y un absurdo querer imponer a la naturaleza que en 24 horas haga lo que le exigió milenios. La "reducción" inmediata, directa, simple, incluso de la célula, sin hablar ya de un organismo complejo, a la materia inorgánica es absurda porque la naturaleza ha acumulado aquí toda una montaña de eslabones intermedios, diferentes etapas de organización, toda una cadena de nodos. Por ello es que Engels ridiculiza a Dühring, quien había escrito que "entre la mecánica de presión y percusión y la vinculación de las sensaciones y los pensamientos, media una escala graduada, unitaria y única de intercalaciones". Primero, dice Engels, Dühring no ofrece aquí nada definido y

(128) *K. A. Timiriázev.* "El método histórico en la biología", pág. 35. (Ver ed. cit., pág. 62).

concreto para explicar el proceso real del origen de la vida. Segundo, continúa Engels, la afirmación citada es sólo una verdad a medias mientras no sea completada con la línea nodal hegeliana de la relación de medidas. "La transición de una forma de movimientos a otra, por muy gradualmente que se desarrolle, representa siempre un salto, un viraje decisivo. Así acontece con el tránsito de la mecánica de los cuerpos celestes a la de las masas más pequeñas dentro de un cuerpo celeste concreto; igualmente es el tránsito de la mecánica de las masas a la mecánica de las moléculas, la que abarca el movimiento que cumple investigar a la ciencia llamada física, en sentido estricto: el calor, la luz, la electricidad, el magnetismo; y el tránsito de la física de las moléculas a la física de los átomos —a la química— representa igualmente un salto decisivo, salto más pronunciado aún en el tránsito de la acción química corriente al quimismo de la albúmina al que damos el nombre de vida"(120).

Entre el mundo inorgánico y el orgánico existe, pues, no sólo un nexo y una unidad, sino también una diferencia, una separación que se expresa en el salto decisivo del que habla Engels. La vida desciende, genéticamente, hasta los corpúsculos inorgánicos, hasta la "estructura elemental" que constituye igualmente la base tanto del mundo inorgánico como del orgánico. Pero en cuanto llegamos hasta esa estructura elemental, hasta el fundamento único, la vida deja de ser vida y el organismo se transforma en su propia antítesis. Esta "reducción" conduce a la negación de lo que hay que reducir. Sin embargo, puesto que se trata del origen de la vida, de su conexión con lo inanimado, este camino es acertado: la vida debe ser deducida genéticamente de su contrario. Pero, por otro lado, es evidente que la vida es una categoría especial, una calidad específica, un "nodo" peculiar, que se basa en una sustancia especial: el plasma, con propiedades y formas específicas inherentes de movimiento. Si la vida es la forma de existencia de los cuerpos albuminoideos, y así es precisamente, es evidente que constituye un fenómeno peculiar que debe ser estudiado en todas sus particularidades como forma determinada de existencia de la materia. Las formas orgánicas complejas nos llevan en primer lugar al grumo de albúmina, sin organización y amorfo, como al punto de partida de la evolución de los organismos; el grumo albuminoideo, a su vez, lleva, a través de toda una serie de transformaciones y saltos, al mundo inorgánico.

(129) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 63. (Ver ed. cit., pág. 84).

5. LA LUCHA DE LOS MECANICISTAS CONTRA LA DIALECTICA(130)

Respuesta a A. K. Timiriázev

En el número 17 de "El mensajero de la Academia Comunista", el camarada Timiriázev me ha "honrado" con un amplio artículo en el que se propone "comprometer" ante los lectores a los partidarios del materialismo dialéctico. En sí mismo, este artículo no es digno de la menor atención y de buena gana lo habría dejado sin respuesta si no fuera por algunas "rarezas" que, en esencia, significan revisar toda una serie de tesis del materialismo dialéctico.

En efecto, hemos sostenido con los mecanicistas una discusión encarnizada en torno al problema de la casualidad y la necesidad. Apoyándome en Hegel y Engels, en Marx y Plejánov, he demostrado que la casualidad no es una categoría subjetiva, sino objetiva. Los mecanicistas, encabezados por el camarada Timiriázev, rechazaron el planteamiento engelsiano del problema. Con particular relieve se ha planteado el problema de la casualidad en la discusión pública realizada en el Instituto de Filosofía de la Ciencia. Los mecanicistas defendieron allí furiosamente la naturaleza subjetiva de la casualidad. Hoy en la persona, por lo menos, de Timiriázev, han retrocedido. Sin embargo, véase cómo se enmascara esta retirada.

En la mencionada discusión los mecanicistas —y Timiriázev en particular— eludieron por todos los medios las referencias a la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels. A mí, en cambio, me lanzaron toda clase de imprecaciones por mi planteamiento del problema de la casualidad que se había expresado en un comentario sobre Hegel y Engels y su punto de vista, que yo aceptaba. Numerosos partidarios del materialismo dialéctico discutieron las ideas antimarxistas que sobre este problema sustentaban el camarada Timiriázev y sus compañeros. ¿Qué hace ahora el camarada Timiriázev? Ahora "ensalza" en su artículo a Hegel y Engels. Y escribe además lo siguiente: "Las ideas formuladas por Engels en este fragmento (el fragmento "Casualidad y necesidad". - *A. D.*) tienen excepcional interés, puede decirse incluso interés actual, porque la creciente aplicación de la teoría de las probabilidades en las ciencias naturales contemporáneas promueve, uno tras otro, complejísimos problemas que no podremos resolver *efectivamente* (subrayado por mí. - *A. D.*) si no utilizamos el método dialéctico. En el futuro inmediato tendremos obligatoriamente que estudiar con toda seriedad las ideas de Hegel sobre lo casual y lo necesario para comprender todo lo que hoy

---

(130) "El mensajero de la Academia Comunista", 1927, libro 19. En esta edición se publica con reducciones (se han dejado de lado los capítulos II y III).

sucede en las ciencias naturales, pero habrá que hacerlo, claro está, de un modo muy diferente a como lo efectúa la «novísima escuela de marxistas» dirigida por el camarada A. M. Deborin. En todo caso, debido a que en este problema se puede observar aún con máxima frecuencia la influencia, aunque puramente superficial —verbal— de los materialistas del siglo XVIII, y nuestros derogadores de las ciencias naturales gustan aferrarse a las palabras sin observar los hechos, tendremos que demostrar en toda una serie de ejemplos que las ciencias naturales hace mucho ya que han abandonado prácticamente esta posición"[131].

Todo el artículo del camarada Timiriázev está escrito en el estilo de la cita aducida, y hay que decir francamente: no se sabe qué causa más asombro: la incomprensión o... algo peor.

Comenzaremos aunque sea con el reconocimiento obligado, conquistado por nosotros en una serie de combates teóricos, del camarada Timiriázev de que "en el futuro inmediato tendremos obligatoriamente que estudiar con toda seriedad las ideas de Hegel sobre lo casual y lo necesario para comprender todo lo que hoy sucede en las ciencias naturales". Pero somos nosotros precisamente quienes hemos luchado y seguimos luchando durante años sosteniendo la necesidad de estudiar las ideas de Hegel, de reelaborarlas desde el punto de vista materialista, etc., mientras que nuestros adversarios, con Timiriázev al frente, se oponían y menospreciaban en todas formas a Hegel y en particular a la "escuela" que reclamaba ese estudio para comprender las ciencias naturales modernas. El camarada Timiriázev se ha rezagado varios años. Ese estudio de Hegel hace ya mucho tiempo se realiza en nuestro país. Al parecer, los hombres honrados deberían alegrarse porque los filósofos marxistas llevan a cabo una obra excepcionalmente importante para las ciencias naturales. No habría significado un daño particular el hecho de que los naturalistas marxistas se hayan retrasado. Más vale tarde que nunca. Y nosotros estamos dispuestos a olvidar que han sido ellos quienes precisamente han puesto toda clase de obstáculos a nuestra labor, que hemos tenido y tenemos que gastar mucho tiempo y energía luchando contra ellos. Habiéndose convencido hoy, tras varios años de lucha recíproca, en cuanto al acierto de principio de nuestra línea general, tendrían que haberlo reconocido honestamente aunque sólo sea en beneficio de la futura labor conjunta. Pero esto no ha ocurrido.

"En el futuro inmediato tendremos obligatoriamente que estudiar con toda seriedad las ideas de Hegel", —dice el camarada Timiriázev. ¡Véase qué progreso! El estudio de las ideas de Hegel se lleva a cabo, por indicación de Lenin, desde hace varios años en nuestro país y a él se dedican no sólo los *filósofos*, sino también los *naturalistas*. En nuestro país se ha creado ya, se puede decir, todo un movimiento en torno a Hegel. Nuestros naturalistas —y me refiero, claro está, no al camarada Timiriázev, sino ante todo a los jóvenes naturalistas— estudian con entusiasmo e interpretan desde el punto de vista materialista la dialéctica de Hegel según sus obras auténticas: publican los respectivos trabajos procurando asimilar, mediante la aplicación del método dialéctico, las

(131) Ver "El mensajero de la Academia Comunista", libro 17, pág. 143.

ciencias naturales contemporáneas. En cambio nuestro valeroso "líder" de las ciencias naturales, que hasta hoy se oponía por todos los medios, sin querer dar un solo paso hacia Hegel y la dialéctica mientras el joven "ejército" de naturalistas emprendía, unido, la obra, aventajando a su "líder" y dejándolo en completa soledad, declara hoy magnánimo que *en el futuro inmediato, nosotros* (¿en nombre de quién habla nuestro valeroso guerrero?, ¿en nombre propio o en el de los naturalistas en general?) *tendremos* que estudiar las ideas de Hegel... ¡Qué ingenuo y ridículo es esto! Nuestra primera gran "conquista" se reduce, pues, al magnánimo reconocimiento del camarada Timiriázev de que *es necesario* estudiar las ideas de Hegel. Esto es tanto más "consolador" por cuanto el propio camarada Timiriázev hace muy poco llamaba a aprender dialéctica no en Hegel, sino en Thomson.

Luego de hacer público su ridículo manifiesto de que "en el futuro inmediato tendremos que estudiar las ideas de Hegel", el camarada Timiriázev proclama después que "habrá que hacerlo (es decir, el estudio. - *A. D.*), claro está, no como lo hace la «novísima escuela de marxistas» dirigida por el camarada Deborin".

Cómo lo habrá de hacer el camarada Timiriázev lo veremos "en el futuro inmediato". Nosotros, a diferencia del camarada Timiriázev, nos alegraremos si cumple efectivamente su promesa. Veremos cómo pagará la letra que tan apresuradamente ha librado. Entretanto, el camarada Timiriázev se guía en la interpretación de la casualidad, por ejemplo, según las *indicaciones* hechas *por mí*, lo que no le impide declarar que "habrá que hacerlo, claro está, no como lo hace la escuela de Deborin...".

Ya he citado antes un pasaje del artículo de Timiriázev donde dice que las ideas de Engels sobre la casualidad y la necesidad tienen "excepcional interés, puede decirse incluso interés actual, porque la creciente aplicación de la teoría de las probabilidades en las ciencias naturales contemporáneas promueve, uno tras otro, complejísimos problemas que no podremos resolver efectivamente si no utilizamos el método dialéctico".

Mientras que, por consiguiente, el camarada Timiriázev pensaba antes que las ciencias naturales contemporáneas pueden prescindir de la concepción dialéctica (sobre la casualidad y la necesidad), ahora considera que no podremos resolver *efectivamente* los complejísimos problemas de las ciencias naturales si no utilizamos el método dialéctico. Es ésta una gran concesión del camarada Timiriázev. Pero tampoco esta concesión a la "escuela de Deborin" puede dejar de acompañarse con las correspondientes observaciones cáusticas dirigidas a los partidarios del materialismo dialéctico. Esto es tanto más "justo" por cuanto la propia idea sobre la importancia de la teoría de las probabilidades para las ciencias naturales modernas y sobre su relación con la interpretación dialéctica del problema de la casualidad y necesidad, nuestro autor lo ha tomado de su tan odiado... Deborin. Para confirmar mis ideas me remití a Borel y Planck; señalé la inmensa importancia de principio que para las ciencias naturales poseen las leyes de las probabilidades, consideré especialmente las leyes estadísticas, subrayé la significación de

la categoría de casualidad en el darvinismo, etc. Naturalmente, no podía entrar en detalles. Mis propósitos consistían en hacer un planteamiento general de principios del problema y no un tratado especial sobre ciencias naturales. El camarada Timiriázev ha utilizado todas mis indicaciones de principio y ha procurado iluminarlas con algunos ejemplos de todos conocidos en el campo de la física, su especialidad. Es característico que los propios ejemplos hayan sido suministrados por los "deborinistas" en la discusión. Después de todo esto, el camarada Timiriázev tiene el valor de terminar "sus" consideraciones sobre el problema de la casualidad y la necesidad con las siguientes palabras:

"Veamos ahora (es decir después que él, Timiriázev, tomó de nosotros todo lo principal en el problema de la casualidad y la necesidad. - *A. D.*) ¿qué nos ha dado la nueva escuela con su jefe el camarada Deborin? La publicación de una serie de traducciones de los materialistas del siglo XVIII, a quienes los traductores les hacen hoy la guerra, pero sobre el problema de la casualidad y la necesidad que nos interesa ahora, prácticamente nada. Después de resumir, de modo sumamente embrollado y confuso, algunas páginas de la «Lógica» de Hegel y sin haber hecho el intento de demostrar cómo se deben aplicar estas ideas de Hegel a las ciencias naturales modernas, un brillante ejemplo de lo cual fue dado por Engels en los fragmentos de la «Dialéctica de la naturaleza» que hemos citado, el camarada A. M. Deborin, en la página 82 del número 1-2 de «Bajo la Bandera del Marxismo» saca la siguiente conclusión que dejará atónito a cualquier lector desprevenido: «Nosotros hemos expuesto brevemente las ideas de Hegel sobre la conexión recíproca entre la casualidad y la necesidad. No entraremos aquí a analizar en qué medida las opiniones de Hegel son aceptables para nosotros en todos los detalles. Siempre hay que tener en cuenta que Hegel, con toda la profundidad de interpretación del problema de la realidad, la casualidad y la necesidad, sustenta un punto de vista idealista y que para utilizar sus indicaciones justas hay que separarlas de la corteza idealista que las recubre»" (!!! - *A. D.*). El camarada Timiriázev acompaña esta conclusión mía con estas exclamaciones: "¡Camarada Deborin! Todos nosotros esperábamos que usted precisamente separara la corteza idealista de lo que hay de valioso en Hegel. Pues un filósofo marxista debe abordar precisamente de este modo a Hegel. A esta obra también se refirió Lenin en su artículo sobre las tareas de la revista «Bajo la Bandera del Marxismo». Luego, ¿es necesario acaso mantener la propia forma en que Hegel expresaba sus ideas, y de la que Engels escribía que era «una construcción forzada y horrible»?" (pág. 221). "De modo, pues, que precisamente aquello con lo que un filósofo marxista podría haber prestado una gran ayuda a los naturalistas, a saber: exponer con un lenguaje claro y sencillo el punto de vista de Hegel sobre la casualidad y la necesidad y luego separar de la corteza idealista el grano sano que tiene esta dialéctica, es lo que en absoluto se ha hecho!"(132).

(132) Ver "El mensajero de la Academia Comunista", libro 17, páginas 153-154.

Me es completamente indiferente la opinión del camarada Timiriázev sobre mi obra escrita, pero hay que poseer una considerable dosis de "parcialidad" para reducir toda mi actividad literaria a "una serie de ediciones de traducciones de los materialistas del siglo XVIII". Mas con la misma imparcialidad científica de Timiriázev, debo reconocer que de mis trabajos no ha llegado absolutamente nada hasta el camarada Timiriázev y que las traducciones de los materialistas franceses las conoce sólo por los avisos que de tiempo en tiempo se publican en las revistas. ¿Pero por qué escribir tan desaprensivamente sobre cosas que son desconocidas, Arcadio, amigo mío? Sin embargo, nuestro delito es más grave de lo que se podía pensar a primera vista: no sólo *traducimos* a los materialistas franceses sino que además "les hacemos la guerra", como se expresa el camarada Timiriázev. Nuestro autor escribe todo un artículo para demostrar que el materialismo mecanicista contemporáneo no es en absoluto culpable de todas las faltas que *le* atribuimos, que el verdadero "culpable" es el materialismo francés del siglo XVIII. En estas condiciones parecería que nosotros actuamos correctamente al "hacerle la guerra" al materialismo francés y que no cometemos ningún delito, incluso desde el punto de vista del camarada Timiriázev. Sin embargo, también nos condena por ello. No obstante, este absurdo tiene su sentido. El camarada Timiriázev en realidad no se ha alejado mucho de los franceses y por ello se ofende cuando los criticamos. Además, para hacer justicia debe decirse que en ninguna parte hemos "hecho la guerra" a los franceses, pues comprendemos bien que la limitación de su materialismo estaba condicionada por el estado de las ciencias de entonces. La justicia obliga también a reconocer que nuestros mecanicistas contemporáneos en muchos aspectos están *detrás* de algunos franceses del siglo XVIII, a los cuales, nuestro airado crítico, para decirlo en una palabra, desconoce en absoluto.

Así, pues, aunque nosotros, fuera de las traducciones de los materialistas franceses, según la prueba testimonial del camarada Timiriázev, nada hemos aportado, sin embargo, lo único que hacen el propio Timiriázev y sus compañeros es una guerra permanente contra nosotros. ¡Camarada Timiriázev! ¿Lucha Ud. acaso contra nuestras "traducciones"? ¿Acaso su maligno e iracundo artículo no está enfilado contra toda una *orientación*, contra toda una "*escuela*", como usted subraya permanentemente con mordacidad? Y si es así ¿qué vale la "prueba testimonial" de Ud.? ¿No será que, por decirlo delicadamente, no corresponde a la realidad? Ustedes pueden no estar de acuerdo con nosotros. Es su derecho. Pero negar los hechos más evidentes, que en cambio ustedes confirman con sus manifestaciones, testimonia algo completamente distinto. Como el avestruz, ustedes esconden la cabeza bajo el ala para no ver la amenaza del enemigo, y están prontos a declararlo inexistente. No, camarada Timiriázev, el adversario existe, goza de buena salud y los perseguirá con ahínco mientras ustedes sigan amenazando al marxismo. Además, de ustedes se puede decir: enojado, pero no fuerte. Pero cuando se desenvuelve la ofensiva ideológica de la burguesía contra el marxismo, incluso vuestro grupo mecanicista puede ocasionar un gran daño. Es verdad que bajo la presión de las superiores fuerzas del "inexistente"

adversario usted ha retrocedido un poquito de las posiciones iniciales, pero esta retirada la pinta usted como una aparente victoria sobre un adversario "inexistente", sobre los traductores de los materialistas franceses...

Más adelante, el camarada Timiriázev, con la "objetividad" que le es propia, nos informa extensamente que en el problema sobre lo casual y lo necesario que ahora le interesa, no hemos aportado nada. Hemos explicado, dice, embrollada y confusamente algunas páginas de la "Lógica" de Hegel y no hemos hecho el intento de mostrar cómo hay que aplicar estas ideas de Hegel a las ciencias naturales contemporáneas. Exponer la "Lógica" de Hegel al nivel de la comprensión del adversario no es en verdad cosa fácil, pero el camarada Timiriázev afirma una flagrante inexactitud cuando dice que no hemos hecho el intento de aplicar las ideas de Hegel a las ciencias naturales contemporáneas. El lector puede tomarse el trabajo de verificar la verdad de los hechos indicados por el camarada Timiriázev, para lo cual le bastará únicamente con hojear mi artículo "Engels y la dialéctica en la biología", citado por el camarada Timiriázev, del cual, según ya se ha dicho, el camarada Timiriázev se apropió algunos datos.

Volvamos ahora a mi conclusión, "que deja atónito a cualquier lector desprevenido", antes citada junto con las desagradables exclamaciones y enseñanzas timiriazevianas. Ante todo hay que dirigir la atención del lector sobre la manera timiriazeviana de citar. Mi conclusión fue cortada por el camarada Timiriázev que sustituyó el final de una frase por sus signos de exclamación con el evidente propósito de atemorizar al lector. La continuación de las conclusiones dice lo siguiente: "Hegel también aquí (es decir en el problema de la casualidad y la necesidad. - *A. D.*) procura deducir las leyes de la realidad partiendo de las leyes del pensamiento. En opinión de Hegel basta investigar el proceso del pensamiento humano para obtener ya, con ello, una idea acertada de la esencia interna del proceso universal. Este es su principal error. Sin embargo, en conjunto, su punto de vista, si rechazamos su forma idealista, merece, como lo subraya Engels, la más seria atención".

Esta es la parte final de la "conclusión" que el camarada Timiriázev no consideró necesario citar. Pero esto dicho sea de paso. En lo que concierne a la esencia del problema, el camarada Timiriázev, como de costumbre, tampoco ha comprendido nada. Pues la cosa estriba en que yo había expuesto las concepciones de Hegel sobre lo casual y lo necesario ya *en una forma depurada de la corteza idealista*, mientras que el camarada Timiriázev sigue esperando aún cuándo se hará, por fin, esta "depuración". El ha oído algo sobre la corteza idealista, pero no sabe de qué se trata. Después de exponer las ideas de Hegel sobre lo casual y lo necesario en la *parte* que considero aceptable para el marxismo, luego de intentar mostrar cómo se deben aplicar las ideas de Hegel a las ciencias naturales, concluyo con la indicación de que las opiniones de Hegel sobre la casualidad y la necesidad en su conjunto son aceptables para nosotros, pese a que el propio Hegel se sitúa también aquí en su punto de partida idealista. Es suficiente con dejar de lado la corteza idealista, digo más adelante, para que nosotros podamos utilizar sus in-

dicaciones generales, de principio, acertadas (verdad es que no en todos los detalles y particularidades). Estos razonamientos generales, de principio, de Hegel, también fueron expuestos por mí, pero no a la luz del idealismo sino, desde el ángulo del materialismo. O dicho de otro modo, fueron presentados bajo una forma ya depurada del idealismo, cosa que no ha comprendido el camarada Timiriázev.

El lector puede apreciar ahora el valor de las exclamaciones y los signos de exclamación del camarada Timiriázev y con cuánta "destreza" cita a sus adversarios.

Sigamos más adelante a nuestro "crítico". Después de habernos declarado traductores de los materialistas, que no hemos intentado siquiera demostrar cómo se deben aplicar las ideas sobre la casualidad y la necesidad a las ciencias naturales, el camarada Timiriázev escribe: "En el campo de las ciencias naturales, las observaciones del camarada Deborin pueden suscitar una gran confusión. Así por ejemplo, en la página 85 de «Bajo la Bandera del Marxismo» (Nº 1-2, 1926), encontramos una *idea completamente justa* (el subrayado es mío. - *A. D.*): «Darwin partió de la idea básica de que la evolución se realiza sobre la base de variaciones *casuales*. Pero como es natural, por casualidad Darwin nunca entendió la 'incausalidad'»". Nuestro sin par embrollón acompaña de nuevo esta cita con las siguientes y eruditas consideraciones: "Sin embargo, después de esto (es decir, luego de la idea sobre las relaciones casuales. - *A. D.*) que nuestro «crítico» ha reconocido era completamente justa, en la página siguiente resulta que (sigue entonces una cita de mi artículo)... «Estas modificaciones las consideramos casuales, no sólo porque, como lo subraya, Darwin, desconocemos sus causas. Son casuales en el sentido más objetivo» (?!)". (Los signos de interrogación y admiración pertenecen, claro está, al camarada Timiriázev).

¿Qué significa casual en el sentido más objetivo?, pregunta nuestro crítico. "Esta «casualidad», quizás incluso espontáneamente, contra la voluntad del autor, se halla sumamente próxima a la incausalidad", concluye nuestro severo, aunque poco penetrante "crítico". Además el autor aduce de mi artículo una cita que tiene relación con *otro problema*, pero elude cuidadosamente los pasajes especialmente dedicados a explicar este problema del darvinismo; una cita que no se refiere directamente a la cuestión, permite a nuestro crítico colocar aun varios signos de interrogación y admiración. Debo admitir francamente que no puedo comprender cómo se explica esta actitud tan desaprensiva ante problemas serios: si por una incomprensión real o por el deseo de embrollarlos.

Procuraremos explicar ahora, de un modo popular, a nuestro adversario, una verdad elemental respecto al carácter *objetivo* de la casualidad que él no puede entender en modo alguno. La casualidad puede ser comprendida en diferentes sentidos: en un sentido idealista, la casualidad puede tomar la forma de *incausalidad*. Pero más frecuentemente, por casualidad se entiende aquello cuyas causas ignoramos *subjetivamente*. En este sentido se habla de la casualidad como categoría *subjetiva*. Pero la concepción hegeliana y marxista de la casualidad tiene un carácter *objetivo*, que excluye con ello hasta la alusión de incausalidad.

Para hacer accesible esta idea al camarada Timiriázev aduciré algunas citas de Engels y Plejánov. Véase lo que Engels escribe en la carta a Starkenburg del 25 de enero de 1894: "Los hombres hacen ellos mismos su historia, pero hasta ahora la han hecho sin guiarse por una voluntad común, con arreglo a un plan común, ni siquiera dentro de una sociedad dada, determinada, limitada. Sus aspiraciones se entrecruzan; por eso en todas estas sociedades impera la *necesidad*, cuyo complemento y forma de manifestarse es la *casualidad*. La necesidad que aquí se impone a través de la casualidad es también, en última instancia, la económica. Y aquí es donde debemos hablar de los llamados grandes hombres. El hecho de que surja uno de éstos, precisamente éste y en un momento y un país determinados, es, naturalmente, una pura casualidad. Pero si lo suprimimos, se planteará la necesidad de reemplazarlo, y aparecerá un sustituto, bueno o malo, pero a la larga aparecerá. Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad. Pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a desempeñar su papel, lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., ese hombre ha aparecido. Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello; y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que se daban ya todas las condiciones para que se descubriese, y *tenía que* ser descubierto.

Otro tanto acontece con las demás casualidades y aparentes casualidades de la historia. Y cuanto más alejado esté de lo económico el campo que investigamos y más se acerque al puramente abstracto ideológico, más casualidades advertimos en su desarrollo, más zigzagueos presentará su curva. Pero si traza usted el eje medio de la curva, verá que, cuanto más largo sea el período en cuestión y más extenso el campo que se estudia, más se acerca este eje al eje del desarrollo económico, más paralelamente discurre respecto de éste"(133).

Puesto que los ejemplos son más accesibles a nuestro crítico que las consideraciones teóricas, aduciremos aún algunas citas interesantes del notable artículo de Plejánov "El papel del individuo en la historia". Véase lo que escribe sobre el problema de la casualidad: "La posibilidad de la influencia social del individuo, condicionada por la organización de la sociedad, abre las puertas a la influencia de las llamadas *casualidades* sobre el destino histórico de los pueblos. La lujuria de Luis XV era una consecuencia necesaria del estado de su organismo. Pero, en lo que se refiere al curso general del desarrollo de Francia, este estado era *casual*. Mas, como ya hemos dicho, no dejó de ejercer su influencia sobre el destino ulterior de Francia y pasó a formar parte de las causas que han condicionado este destino. La muerte de Mirabeau obedeció, naturalmente, a procesos patológicos perfectamente regulares. Pero la necesidad de estos procesos no emanaba, ni mucho menos, del curso general del desarrollo de Francia, sino de algunas propiedades particulares del

(133) Ver *C. Marx* y *F. Engels*, "Correspondencia escogida", págs. 470-471.

organismo del famoso orador y de las condiciones físicas en que se produjo el contagio. En lo que se refiere al curso general del desarrollo de Francia, estas particularidades y estas condiciones son *casuales*. Y sin embargo, la muerte de Mirabeau ha influido en la marcha ulterior de la revolución y es una de las causas que la han condicionado"[134].

Por tanto, Plejánov confirma con otras palabras y ejemplos nuestra formulación teórica general de que la casualidad no se reduce en absoluto a lo que es *desconocido* para nosotros, como pese a todo sigue pensando el camarada Timiriázev. Basta examinar los ejemplos y razonamientos de Timiriázev para persuadirnos de que concibe la casualidad en un sentido *subjetivo*. Yo he escrito que determinados fenómenos los llamamos casuales no porque su *causa* nos sea desconocida, sino porque estos fenómenos son casuales en un sentido *objetivo*. Pero sabiendo que mi artículo sería leído también por "críticos" poco perspicaces, allí explico que por casualidad, naturalmente, no debe entenderse *incausalidad*, que no hay fenómenos sin causa, que "el carácter casual de la mutabilidad de las formas orgánicas no sólo no excluye, sino que supone, la necesidad, que la casualidad es la forma particular, especial de la necesidad", o, como dice Engels, que *la casualidad es la forma de manifestación de la necesidad*. Precisamente en este sentido *la casualidad es objetiva* y no subjetiva, no es sólo la forma de nuestra conciencia, de nuestro pensamiento, sino la forma objetiva de la necesidad, un caso particular de ella. La muerte de Mirabeau, dice Plejánov, fue provocada por determinados procesos sujetos a ley; con respecto al curso general del desarrollo de Francia, los procesos físicos objetivos y necesarios que provocaron la muerte de Mirabeau son *casuales* (no en el sentido subjetivo del desconocimiento de las causas de la muerte, sino en el sentido de la relación objetiva de estos procesos con el curso general del desarrollo de Francia). Pero, por otro lado, esta *casualidad* ha influido en el curso *ulterior* de la revolución y ha formado parte de las causas que lo condicionan.

Si el camarada Timiriázev no estuviera agitado por la irrefrenable pasión de criticar y de enseñar a los demás, sino que procurara comprender lo que lee, en mi artículo habría podido aprender que la *casualidad*, siendo en sí misma *objetiva*, es, sin embargo, además, *relativamente* necesaria respecto a otro proceso del que forma parte. "La casualidad es sólo una necesidad relativa exterior —escribía yo en el mencionado artículo—. Basta que cambien las circunstancias exteriores para que el curso dado de las cosas pueda tomar una dirección algo distinta". El lector puede apreciar que yo, con Engels y Plejánov, veo en la casualidad algo relativo, pero objetivo, exteriormente necesario con respecto *al proceso internamente necesario, inmanente, del desarrollo del fenómeno dado*. La muerte de Mirabeau, los procesos físicos que la condicionaron, son, con respecto al carácter general del desarrollo de Francia, algo casual y exterior, pero un hecho objetivo que influyó en el curso posterior de la revolución y que formó parte de las causas que la han condicionado.

---

(134) *G. Plejánov*, "Obras", t. XIII, págs. 293-294.

¿Cómo, después de todo lo expuesto, se puede escribir, según lo hace nuestro irresponsable crítico, que en Deborin *lo casual* se acerca a la *incausalidad?* Cabe una sola explicación: el camarada Timiriázev no comprende la esencia misma del problema, pero le anima la vehemente pasión de escribir, objetar y meter ruido. Si hubiera entendido la cuestión, no habría encogido los hombros ante nuestra afirmación de que la casualidad es una *categoría objetiva*. Pero nuestra disputa tiene además otro aspecto sumamente desagradable, sobre el cual, sin embargo, me veo obligado a decir algunas palabras. A veces me parece que el camarada Timiriázev disimula tanto su retirada parcial de la posición anteriormente ocupada, como lo que ha tomado de nuestro trabajo que, como sabe el lector por las declaraciones del camarada Timiriázev, no aporta nada al problema de la casualidad y la necesidad. Para ocultar cuidadosamente las *huellas* de lo que había tomado de mi artículo, al camarada Timiriázev le era preciso convertirme en un traductor de las obras de los materialistas franceses y declarar que mi artículo nada aporta, que en Deborin lo casual está muy "cercano de la incausalidad", etc. ¿Pensaba acaso el camarada Timiriázev que todos estos trucos pasarían inadvertidos? ¿No se le llega a ocurrir acaso que esas "extrañas" excentricidades no le hacen honor a nadie?

Vea el lector lo que el camarada Timiriázev escribe y juzgue por sí mismo: "En el campo de las ciencias naturales —escribe el camarada Timiriázev—, las observaciones del camarada Deborin pueden suscitar gran confusión. Por ejemplo, en la página 85 de «Bajo la Bandera del Marxismo» Nº 1-2, 1926, encontramos una idea completamente justa: «Darwin partió de la idea básica de que la evolución se realiza sobre la base de variaciones casuales. Pero, como es natural, por casualidad nunca entendió 'incausalidad'». Sin embargo, después de esto, en la página siguiente, resulta que «estas modificaciones las consideramos casuales» porque, como lo subraya Darwin, desconocemos sus causas. Son casuales en el sentido más objetivo» (?!). ¿Pero qué significa: casual en el sentido más objetivo?" —pregunta con asombro el camarada Timiriázev. "Al analizar los ejemplos tomados de la física molecular (ejemplos promovidos en la discusión pública por los naturalistas «deborinianos» que respondían a nuestro autor para demostrar la justeza de nuestras ideas sobre lo casual y lo necesario. - *A. D.*), —continúa Timiriázev, hemos señalado que *además de que las causas del desplazamiento de determinadas moléculas individuales nos son desconocidas,* las consideramos *casuales porque* cualquier fenómeno microscópico estudiado por nosotros, la presión de un gas, por ejemplo, *no depende de que la molécula individual dada se encuentre en uno u otro lugar.* Lo necesario es *la distribución general de las moléculas* y lo *casual, la posición de cada una de ellas* en esta distribución general (aunque esto también casual está causalmente condicionado, sin embargo, el conocimiento de estas causas no es importante para nosotros porque no determinan el fenómeno estudiado). Pero no es esto, al parecer, lo que tiene en cuenta el camarada Deborin, como es evidente de lo que sigue"[135],

(135) "El mensajero de la Academia Comunista", libro 17, pág. 154.

—concluye el camarada Timiriázev, ocultando que él "aplica" a las ciencias naturales ideas formuladas por mí.

Así, el camarada Timiriázev se las ingenia para rechazar, en el *mismo párrafo* y sin tomar aliento, mi punto de vista y al mismo tiempo *aceptarlo*; habría que rechazarlo para borrar las huellas, para confundir al lector y asumir la apariencia de que no se ha tomado prestado nada al "traductor de los materialistas franceses", pero, presionado por las circunstancias, el camarada Timiriázev se vio obligado a *aceptarlo* aunque fuera parcialmente.

En efecto, basta analizar brevemente aunque sólo sea la cita aducida para convencernos de este "extraño" hecho. Yo postulo tres tesis: primera, que lo casual no es casual sólo porque desconocemos sus causas; segundo, que lo casual está condicionado causalmente, que no es incausado; y tercera, que lo casual es objetivo. Estas tres tesis, el camarada Timiriázev las ha verificado en los ejemplos tomados de la física molecular y resulta que mi afirmación general es acertada. Resulta, como escribe el camarada Timiriázev, que "hemos señalado que *además* de que las causas del desplazamiento de determinadas moléculas *nos son desconocidas*, las consideramos casuales porque *la situación de cada una de las moléculas* en un fenómeno microscópico es *casual*, por consiguiente, es casual en *el sentido objetivo* y no sólo en el sentido subjetivo del *desconocimiento*; lo casual, dice más adelante el camarada Timiriázev, está causalmente condicionado.

Así, pues, luego de haber demostrado con un ejemplo aislado tomado de la física molecular mis tesis generales de principio, que yo procuraba corroborar con una serie de otros hechos, el camarada Timiriázev no se abochorna ante el acto de presentar todo esto como un "descubrimiento" suyo y escribir: "Pero no es esto, al parecer, lo que tiene en cuenta el camarada Deborin, como es evidente de lo que sigue". Y "de lo que sigue" en realidad surge con mayor evidencia aun que la casualidad tiene un carácter objetivo, aunque el camarada Timiriázev aduce de mi artículo una cita que tiene una relación indirecta con el problema dado, pero no aduce lo que tiene relación *directa* con él.

En cuanto al problema del papel de la casualidad en Darwin, yo señalaba que en él encontramos una doble concepción: de un lado, por casual entiende aquello cuyas causas nos son desconocidas; de otro; entiende lo casual en el sentido objetivo. Si para el camarada Timiriázev es "completamente justa" mi idea de que la evolución según Darwin se cumple sobre la base de las variaciones *casuales*, con ello reconocía que estas variaciones *casuales* son *objetivas* y no subjetivas. ¿Por qué entonces hace la absurda pregunta: ¿Qué significa casual en el sentido más objetivo? (A propósito, yo no lo he expresado así en absoluto; no sé si desde el punto de vista de Timiriázev está mejor o peor expresado. Hay que creer que está mejor, pues, de otro modo, lo habría citado correctamente. En mi artículo se dice así: "...estas modificaciones las consideramos casuales no sólo porque, como lo subraya Darwin, sus causas nos son desconocidas. Son casuales en el más profundo sentido objetivo").

Luego, pues, de haberme tomado sobre el problema de la casualidad y necesidad todo lo fundamental y de principio, que había *rechazado*

y anatematizado públicamente, no hace mucho tiempo, nuestro "crítico" ha recurrido para ocultar este hecho a toda una serie de procedimientos bastante deplorables. Además, a veces nos parece que el camarada Timiriázev no comprende lo que escribe con su propia mano. Todos sus ejemplos se hallan en flagrante *contradicción* con sus *razonamientos teóricos* y confirman por completo nuestras ideas. Sin comprenderse a sí mismo, razonando sobre todas las cosas con sorprendente aplomo, lleva a la mente del lector una confusión y un embrollo inimaginables, pretendiendo hacer pasar sus "razonamientos" por la última palabra de las ciencias naturales teóricas. "En el campo de las ciencias naturales, las observaciones del camarada Deborin pueden suscitar gran confusión", —escribe el camarada Timiriázev. Que el camarada Timiriázev es excepcionalmente celoso en lo que se refiere a las ciencias naturales, es algo sabido. Él mucho desearía que nosotros renunciáramos en su favor a toda clase de juicios sobre los problemas de las ciencias naturales. Pero tal cosa no ocurrirá, porque el camarada Timiriázev *no comprende* las tareas del marxismo en el campo de las ciencias naturales.

Luego de declarar, pues, con la irresponsabilidad que le es propia, que las observaciones de Deborin en el dominio de las ciencias naturales traen confusión, el camarada Timiriázev, con sus ejemplos y citas de mi artículo para probar la confusión aportada por mí, ha demostrado, precisamente, algo *directamente contrario*.

El camarada Timiriázev escribe: "Luego de haber hecho, como acabamos de ver, reproches a Darwin y de citar algunos pasajes donde éste dice que las modificaciones pueden ser favorables o adversas para el organismo, el camarada Deborin llega a la conclusión de que «determinadas *modificaciones*, que obedecen a relaciones causales y que han resultado ser casualmente útiles, son apoyadas por la selección natural convirtiéndose, a su vez, en base para ulteriores adaptaciones» (pág. 88). ¿Dónde está aquí la explicación del sentido más objetivo de los cambios «casuales»? ¿En qué son provocados por relaciones causales y son «casualmente» útiles para el organismo dado?

De todos modos esto aclara poco la esencia de la cuestión (y esta «casualidad» se acerca ya mucho, sin quererlo, contra la voluntad del autor, a la incausalidad)".

Una de dos: o el camarada Timiriázev *tergiversa* conscientemente las ideas de su adversario o en realidad *no comprende* lo que lee y es capaz sólo de embrollar la cuestión más sencilla y clara, pero no de elucidarla. Esta "cualidad" suya hace totalmente imposible entablar con él ninguna clase de discusión de fondo.

En efecto, el propio camarada Timiriázev ha aducido, en la misma página de su notable artículo, una cita genuina de mi trabajo, donde expreso que por cambios casuales deben entenderse no sólo aquellos cuyas causas nos son *desconocidas*, sino que determinados cambios son casuales en el sentido *objetivo*. Por lo tanto, se trata de una oposición objetiva a lo subjetivo en el sentido de causas desconocidas que han provocado determinados cambios. El propio camarada Timiriázev considera "completamente justa" la idea de que la evolución se efectúa sobre la base de variaciones *casuales*. Si esto es así, estas variaciones son, por lo que se ve, casuales en el sentido objetivo. ¿Cómo compaginar

esto con lo que el camarada Timiriázev quería decir en la mencionada cita respecto a los cambios *casualmente útiles para el organismo?*

El camarada Timiriázev ha construido la frase de modo tal que el lector recibe la impresión de que además de determinados cambios producidos por relaciones causales, que han resultado casualmente útiles para el organismo, existe desde mi punto de vista aún alguna "explicación del sentido más objetivo de los «cambios casuales»". Lo que le permite decir que "esta casualidad ...se acerca a la incausalidad". Nuevamente no sé qué es lo que más sorprende: si la astucia o la incurable incomprensión de nuestro crítico ante las cosas simples. Pues a este respecto en mi artículo no se trata en absoluto sobre "el sentido más objetivo de los cambios casuales", como se expresa Timiriázev. Porque, si así fuera, resultaría que además de los cambios casuales en el sentido objetivo, existe todavía alguna casualidad especial... Pero todo esto ha sido inventado por nuestro "crítico". ¿Qué denominación cabe a tales procedimientos? ¿Y pueden hacernos progresar acaso en la obra de elucidar los problemas fundamentales de la ciencia?

Nuestros mecanicistas, encabezados por el camarada Timiriázev, repiten constantemente que la crítica engelsiana del materialismo mecanicista no los toca, porque Eugels se refería sólo al materialismo francés del siglo XVIII. ¡Qué excéntrico asombroso es este Engels: en las décadas del 70 y 80 del siglo XIX escribe y combate permanentemente contra el materialismo mecanicista del siglo XVIII! Así son las cosas, de creer a nuestros mecanicistas. Pero en realidad las cosas son completamente distintas. Requiriría un espacio excesivo explicar exhaustivamente este problema por lo que nos limitaremos a lo más imprescindible.

Engels luchaba contra los naturalistas contemporáneos, y no contra los franceses del siglo XVIII. "Los naturalistas —escribe— identifican siempre el movimiento con el movimiento mecánico, con el desplazamiento de lugar... Esta manera de ver fue heredada (al parecer, por las ciencias naturales contemporáneas de Engels, ¿no es así camarada Timiriázev? - *A. D.*) del siglo XVIII, anterior a la química, y entorpece en gran medida la clara comprensión de los procesos. El movimiento, aplicado a la materia, es *cambio en general*"[136]. Así, pues, al remitirse al siglo XVIII, Engels señala la fuente de las ideas contemporáneas sobre el movimiento, pero critica a los materialistas de su tiempo que continúan sustentando el punto de vista de los franceses.

¿No criticó acaso Engels a Haeckel quien, como es sabido, no vivió en el siglo XVIII, porque según éste "la fisiología actual... admite dentro de su campo sólo la acción de fuerzas físico-químicas o, en el amplio sentido de la palabra, mecánicas"?[137].

Quizás no fue Engels quien escribió que "sólo la ignorancia en que se hallan los actuales naturalistas respecto de toda filosofía, que no sea la más ordinaria filosofía vulgar que hoy hace estragos en las universidades alemanas, les permite manejar de este modo expresiones como

(136) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 197.
(137) *Ibíd.*, pág. 201.

la de «mecánico», sin percibir ni sospechar siquiera las conclusiones que de ello derivan y a las que necesariamente se obligan"[138].

En vano nuestros mecanicistas se remiten a la Francia del siglo XVIII. En Engels se trata, como el lector ha visto, de los naturalistas del siglo XIX.

Engels afirma, pues, que sólo la ignorancia de la filosofía dialéctica por parte de los naturalistas les permite operar con expresiones como las de "mecánico", que la propia equiparación de materialista y mecánico tiene por progenitor a Hegel, quien quería humillar al materialismo con el epíteto de "mecánico". Si éstas son las ideas de Engels, nuestro hábil crítico tendría ante todo que "ajustar cuentas" con Engels, demostrarle que "es un supresor de las ciencias naturales" y que para él todos los "mecanistas" y "mecanicistas" son igualmente desagradables en la misma medida en que por esencia son "desconocidos", según se expresa el camarada Timiriázev refiriéndose a nosotros (pág. 136).

En qué reside la esencia de las objeciones de Engels contra el materialismo mecanicista ha permanecido hasta hoy incomprendido según nuestro iracundo crítico. Sigue luchando contra molinos de viento, defendiendo de enemigos imaginarios a su mecánica como si alguien atentara contra ella. En su debido puesto, la mecánica es algo grandioso. De lo que se trata es sólo de la *limitación* de sus derechos y pretensiones. Los materialistas mecanicistas ven en la mecánica el fundamento único de la concepción general del mundo. Los materialistas franceses (y no todos) sostenían este punto de vista y para ello tenían un *derecho histórico*. Las cosas son diferentes en nuestro tiempo, cuando, además de la mecánica, se han desarrollado ampliamente la física, la química, la biología, que constituyen hoy la base de una concepción general del mundo, como se expresa Engels.

Nuestros mecanicistas no han hecho el menor intento de analizar las objeciones de Engels contra el materialismo mecanicista *en esencia*. Pero nos parece que en su afán de desplazar los ataques de Engels hacia los franceses, no han comprendido incluso el sentido teórico, de principio, que poseen las objeciones de Engels. Había que analizar punto por punto las tesis de Engels sobre las ciencias naturales mecanicistas y no dedicarse a tergiversar sus concepciones ni a su interpretación específica. No haremos aquí un examen de las ideas de Engels suponiendo que el lector las conoce. Sólo cabe decir: la *crisis actual* (¡crisis que es el reverso de un desarrollo inusitado!) de la física es en esencia la crisis de la *concepción mecanicista* en la propia física. Así, pues, Engels tenía toda la razón y nosotros, los marxistas, podemos estar orgullosos de nuestra teoría, de nuestra metodología: la dialéctica, verdaderamente capaz de abrir nuevas rutas a la ciencia. Los camaradas Stepanov y Timiriázev pretenden demostrar que Engels combatió contra las ciencias naturales mecanicistas porque desconocía los más recientes adelantos de la ciencia, que si hubiera vivido en nuestros días, habría luchado junto con ellos contra... la dialéctica. Afirman que las ciencias naturales actuales "han eliminado" todas las objeciones de Engels. Nos llevaría de-

(138) *Ibíd.*

masiado lejos si entráramos en el análisis minucioso de las objeciones de Engels. Pero esto es superfluo. Esta vez nos limitaremos a aducir algunas citas de las obras de los físicos contemporáneos para probar que la ciencia actual tan sólo hoy emprende el camino que Engels consideraba el único acertado.

Ante nosotros tenemos un folleto que contiene un discurso del conocido físico Mie, y está dedicado enteramente al problema de la *incompatibilidad de la concepción mecanicista con los actuales adelantos de la física.* El trabajo se titula "El problema de la materia". Véase lo que dice el profesor Mie: "La afirmación de que la física conduce a una concepción átomo-mecánica según la cual todos los procesos físicos se explican en última instancia por el movimiento de las partículas materiales, que se cumple con arreglo a las leyes de la mecánica de Newton, ha quebrado"[139].

"Si los movimientos no fueran más que cambios de lugar en un espacio en el que, con excepción de la materia[140], no existe nada más, como lo afirma la vieja teoría mecanicista, sería totalmente incomprensible por qué al cambiar la velocidad se manifiestan las fuerzas de inercia. Serían acciones físicas sin causas físicas y por ello debemos decir que el concepto de masa en reposo en la teoría mecanicista es contrario a la lógica de las ciencias naturales. Pero esta cuestión adquiere claridad en cuanto examinamos el espacio mismo como objeto físico, como éter. En el éter, que penetra el cuerpo en todas sus partes, en los intervalos existentes entre los átomos, cuando un cuerpo cambia su estado de movimiento bajo la forma de una reacción, aparecen nuevos estados que en el cuerpo se manifiestan como una fuerza contraria, como fuerza de inercia"[141]. De aquí es evidente, concluye Mie, que la reducción de todos los fenómenos físicos a los movimientos de las partículas materiales se excluye lógicamente. Pues los movimientos son procesos físicos reales por cuanto están relacionados con las fuerzas de inercia; las fuerzas de inercia, en cambio, no pueden, por la naturaleza misma de las cosas, ser consideradas como fenómenos primarios, porque deben ser acciones del espacio en el que los movimientos se realizan. Por consiguiente, el movimiento de las partículas materiales no puede ser el fenómeno originario al que se reducen todos los demás. Para las fuerzas de inercia que acompañan el movimiento debe, por el contrario, buscarse explicación en aquellos procesos que producen el movimiento de la materia en el éter[142].

Si el movimiento de la materia actúa siempre sobre el éter es imposible, dice Mie, que exista una materia que no se halle en relación activa con el éter. Dicho de otro modo, en la naturaleza no existen átomos, partículas, aisladas, independientes entre la materia y el éter. No hay una materia separada y aislada del éter, con existencia independiente. El dualismo entre la materia y el éter se resuelve en el *monismo* que

---

(139) *Gustav Mie*, "Das Problem der Materie", 1925, S. 8.
(140) Aquí el autor contrapone la materia al éter.
(141) *Gustav Mie*, "Das Problem der Materie", S. 17.
(142) En relación con la teoría de la relatividad los físicos abandonaron la hipótesis del éter.

toma el éter como sustancia universal y niega la existencia independiente de las partículas materiales como lo supone la teoría mecanicista. Las partículas materiales elementales son sólo *puntos nodales* en el éter, del que surgen tensiones de alta intensidad; son puntos de condensación de la energía eléctrica (electrones y núcleos atómicos).

Si se emplea la palabra "materia" en un sentido más amplio de lo que hasta hoy se acepta en física, dice Mie, precisamente en el sentido de sustancia con extensión espacial, el lugar de los viejos átomos será ocupado por una nueva materia: el éter. La física sigue siendo así, subraya Mie, *materialista* hasta la médula, pues sólo admite procesos espaciales, sustancias espaciales, pero no espirituales.

Tal es la *tendencia* del desarrollo de la física contemporánea. En el discurso de Mie debe señalarse otro punto interesante. "Estoy convencido —dice— de que en la historia del movimiento intelectual se observa por doquier un cierto vínculo entre los diferentes campos. El atomismo, como el racionalismo, es hijo del siglo XVIII. Manifiesta los mismos rasgos típicos del racionalismo... Seguimos alimentándonos consciente o inconscientemente con los productos espirituales del siglo XVIII, por ello en las ciencias naturales actuales aún *domina el atomismo* y el modo *mecanicista* de pensar. Pero empezamos a comprender que el atomismo y la concepción mecanicista, al igual que toda teoría racionalista, alcanzan la sencillez y la claridad porque sacrifican la verdad en nombre de la sencillez. Es el más puro autoengaño pensar que se puede obtener un cuadro lógicamente consistente del mundo con ayuda de los principios mecánicos y de las ideas atomistas"[143]. En la física se produce el mismo movimiento que en los otros campos, por ejemplo, en la vida social: la tendencia *a la unidad y conexión universal*, en oposición *al proceso de atomización.*

Tales son las ideas desarrolladas por Mie, en las que se debe basar, según su opinión, la física contemporánea. La física experimental, naturalmente, está todavía lejos de este ideal. Pero nos parece que, en su conjunto, la orientación que sigue la física actual ha sido caracterizada con acierto.

Otro físico contemporáneo —Wilhelm Wien— en un discurso pronunciado en Munich, en junio de 1926, señala también que desde el siglo XVIII hasta el XIX, dominaba la firme convicción de que "la mecánica constituye el fundamento teórico de todas las ciencias naturales... El problema de si en la mecánica poseemos efectivamente la clave para todos los enigmas de la naturaleza, la física actual no lo resuelve en un sentido positivo"[144]. Se podrían aducir a este respecto numerosas citas tomadas de obras de otros físicos, entre ellos una autoridad tan grande como Max Planck. Todos ellos afirman unánimemente que en física la teoría mecánica es insuficiente, que no puede dar explicación a toda una serie de fenómenos físicos fundamentales, que la teoría mecánica dominante en la física moderna es una herencia del siglo XVIII.

---

(143) *Gustav Mie*, "Das Problem der Materie", S. 23-24.

(144) *W. Wien*, "Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Physik", München, 1926, S. 4-5.

¿Qué oímos de nuestro patentado físico marxista, camarada Timiriázev? Palabras lamentables cuyo sentido se reduce aproximadamente a que todos los físicos que no le placen son reaccionarios, etc. Pero nunca hemos oído de él nada *serio* sobre los problemas de la física teórica. Ya acusa de *machismo* a toda la física actual, ya resulta *dialéctica* hasta el fondo, según su estado de ánimo...

La física actual atraviesa una profundísima *crisis de crecimiento*. En relación con el inmenso material acumulado, quiebra también la teoría mecánica sobre la que descansaba y descansa hasta hoy la física. Parecería que un físico marxista debe reflexionar seriamente sobre lo que ocurre en su especialidad y por lo menos procurar comprender desde el punto de vista del materialismo dialéctico lo que está sucediendo, y no pronunciar lamentables sermones a todo el mundo.

Hasta qué punto no comprende el camarada Timiriázev las ciencias naturales teóricas contemporáneas, lo demuestran sus réplicas a propósito de nuestra observación de que la teoría mecánica conduce inevitablemente a admitir que todos los fenómenos deben ser reducidos a puntos materiales homogéneos, privados de propiedades y cualidades. Salta y danza hasta el mareo en torno a estos puntos materiales y, según su costumbre, invoca como testigos incluso a todos los teólogos que compartirían este punto de vista y deben resultar nuestros aliados. Resulta pues que, al hablar de los puntos materiales, etc., nosotros, según la ilustrada opinión de nuestro crítico, sustituimos "las ciencias naturales contemporáneas por nuestras propias ficciones". Y aquí, al leer estas doctas palabras, a uno le asalta la duda y se pregunta: ¿acaso no sabe realmente este simple hecho? ¿Hay que aducir citas para demostrar esta tesis que todo el mundo conoce? Véase lo que Planck escribe sobre la "Mecánica" de Hertz: "Hertz no se contenta con postular la posibilidad de basar enteramente la concepción mecanicista en la admisión del movimiento de simples puntos materiales homogéneos, los únicos ladrillos auténticos de la creación. Va más allá del punto que ocupaba Helmholtz en su obra sobre la conservación de la fuerza, y niega completamente la diferencia entre energía potencial y cinética y, con ello, todos los problemas relacionados con la investigación de aspectos aislados de la energía"(145).

El propio Planck también define con acierto la concepción mecanicista como una concepción según la cual todos los fenómenos físicos pueden ser totalmente reducidos a los movimientos de los puntos materiales, entendiendo el movimiento sólo como cambio de lugar. Más aun, la concepción mecanicista de la naturaleza presupone forzosamente la reducción de *todas las cualidades a cantidades* y, por consiguiente, en última instancia, *a los números*. Por ello dice Engels con razón que "si todas las diferencias y todos los cambios de calidad pudieran reducirse a diferencias y cambios cuantitativos, a desplazamientos mecánicos, llegaríamos necesariamente a la tesis de que toda la materia se halla formada por partículas pequeñísimas *idénticas* y de que todas las diferencias cualitativas que poseen los elementos químicos de la materia son produ-

(145) *M. Planck*, "Ensayos sobre física", pág. 9.

cidas por las diferencias cuantitativas, por las diferencias en el número y el agrupamiento espacial de estas pequeñísimas partículas al unirse en átomos"[146]. Más adelante Engels subraya lo siguiente: "Como ya lo demostró Hegel ("Enciclopedia", I, pág. 199), esta concepción, este «punto de vista unilateralmente matemático», según el cual la materia es determinable sólo de un modo cuantitativo, y es desde siempre cualitativamente igual, «no es más que el punto de vista» del materialismo francés del siglo XVIII. Es, incluso, un retorno a Pitágoras, quien ya consideraba el número, la determinabilidad cuantitativa, como la esencia de las cosas"[147].

Así, pues, llevada hasta el fin lógico, la teoría mecanicista conduce inevitablemente a un punto de vista unilateralmente matemático, a reconocer que la materia se compone de pequeñísimas partículas, idénticas, cualitativamente iguales y, en última instancia, al número, es decir, a la afirmación de que el número es la esencia de las cosas.

Nuestros mecanicistas afirman incluso que esta "condición", que supuestamente habría planteado Engels a la ciencia, ha sido eliminada por las ciencias naturales contemporáneas, que la materia ha resultado efectivamente estar formada de tales partículas idénticas, cualitativamente iguales y que, por consiguiente, todas las cualidades pueden ser reducidas a cantidades, que la teoría mecánica ha triunfado en toda la línea. Esta es una variante. Por otro lado, afirman que "Engels, a diferencia del camarada A. M. Deborin, veía claramente que las ciencias naturales contemporáneas no se concilian con el materialismo mecánico" (Timiriázev, pág. 118-119). Dejamos de lado la construcción de la frase que debe dar a "entender" al lector que no es él, Timiriázev, sino Deborin quien es mecanicista (él me "dispensa" un "bien" que le pertenece y que, agradecido, me veo obligado a rehusar). En todo caso, Timiriázev aparentemente se pronuncia aquí contra el materialismo mecanicista. Esta es una segunda variante. Tal es la lógica de nuestros mecanicistas que, según las circunstancias, promueven ya una, ya otra variante, introduciendo una confusión indescriptible en las mentes de los lectores. El camarada Timiriázev, por lo visto, *retrocede* también en este problema, pero esta retirada es peor que cualquier avance porque ahora el camarada Timiriázev no tiene *ningún* punto de vista.

Pero volvamos a Engels, lo que es mucho más interesante que discutir con adversarios como A. K. Timiriázev. Ya hemos visto que las ciencias naturales contemporáneas, en la persona de sus representantes más destacados, critican la concepción mecánica de la naturaleza y la crítica sigue precisamente la dirección indicada por Engels. Es éste un grandioso triunfo del materialismo *dialéctico*.

El materialismo mecanicista, y con él el método mecanicista, tiene su inicio en los tiempos modernos, en el siglo XVII (el camarada Timiriázev me corrige: no en el siglo XVII, sino en el XVIII. ¿Habrá que perder el tiempo todavía en demostrar que el camarada Timiriázev también aquí comete un craso error?). En el siglo XVII las ciencias natu-

(146) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 201.
(147) *Ibid.*, pág. 203.

rales procuraban reducir todos los fenómenos físicos a las determinaciones espaciales. Basta recordar aunque sólo sea a Descartes. El movimiento, concebido exclusivamente como desplazamiento de lugar, como agrupamiento espacial de partículas, fue formulado por primera vez en la época moderna en el siglo XVII cuando se consideraba que la mecánica y las matemáticas eran el ideal de toda la ciencia. La concepción mecanicista pasó en herencia del siglo XVII a los XVIII y XIX y conserva aún bastante solidez en nuestros días.

En última instancia la concepción mecanicista está obligada a considerar todas las cualidades de las cosas como una función de los números. Por otra parte, conduce inevitablemente también a admitir que las partículas últimas, originarias, son inmutables. La mecánica, dice Engels, trata sólo con cantidades, en ella no hallamos ninguna cualidad. Otra cosa ocurre con la química, que primordialmente es la ciencia de las cualidades. Las propiedades de las combinaciones químicas no pueden ser deducidas partiendo de las propiedades de sus componentes. "La química —dice Engels— parece estar en el buen camino para explicar toda una serie de propiedades químicas y físicas de los elementos partiendo de la relación que existe entre el volumen y el peso atómicos. Pero ningún químico se atreverá a afirmar que pueden expresarse exhaustivamente todas las propiedades de un elemento mediante el lugar que ocupe en la curva de Lothar Meyer, que sólo con ello se explique, por ejemplo, las propiedades peculiares del carbono, que lo hacen el principal portador de la vida orgánica, o la necesidad de la existencia de fósforo en el cerebro. Y, sin embargo, a eso y no a otra cosa se reduce la concepción «mecanicista». Esta aplica todos los cambios por el desplazamiento de lugar, todas las diferencias cualitativas por las diferencias cuantitativas, y pasa por alto el hecho de que la relación entre la calidad y la cantidad es recíproca, de que la calidad se transforma en cantidad lo mismo que se transforma la cantidad en calidad, que se trata de una acción recíproca"(148).

Engels opone, pues, al punto de vista mecanicista, según el cual todos los fenómenos se reducen a las relaciones cuantitativas, a los números, el punto de vista dialéctico, según el cual la relación entre la cantidad y la calidad es recíproca. Nuestros adversarios no llegan a comprender siquiera toda la importancia del problema que aquí promueve Engels. Lo único que hacen es repetir, como papagayos, una fórmula aprendida: la cantidad se transforma en calidad. Pero en la naturaleza no existen números abstractos, sino solamente cosas con determinadas cualidades que pueden ser expresadas en determinaciones numéricas cuantitativas. Sin embargo, las cualidades no se reducen a los números; entre ellas, es decir, entre la calidad y la cantidad, existe una determinada acción recíproca.

Se puede decir, como lo hace Robert Mayer, que a nosotros no nos interesa en absoluto el problema de qué es la fuerza, el calor, etc.; lo único que nos debe interesar es cómo calcular la fuerza, el trabajo y el calor según unidades invariables y qué relaciones numéricas existen en-

(148) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 201.

tre el movimiento y el calor[149]. Al parecer, estos razonamientos de Mayer también obligaron a Engels a decir: "El descubrimiento de que el calor es un movimiento molecular sentó época. Pero si lo único que supiera decir del calor fuera que es cierto desplazamiento de lugar de las moléculas, me sería mejor callar"[150].

Así, pues, las ciencias naturales mecanicistas procuran en última instancia establecer y descubrir las relaciones *cuantitativas* entre los fenómenos. Para ello se ven obligadas a reducir todos los fenómenos a partículas homogéneas y luego a números, en tanto el elemento cualitativo es eliminado por completo. ¿Acaso nuestro físico, que se presenta como monopolista de las ciencias naturales, no lo sabe? Debido a que nuestros adversarios, en particular el camarada Timiriázev, son grandes maestros en la tergiversación parcial de las ideas ajenas, es preciso subrayar que nosotros ni en lo más mínimo somos afectos a disminuir la importancia del punto de vista cuantitativo. Nuestras objeciones van enfiladas sólo contra la unilateralidad del punto de vista mecanicista; defendemos la *unidad de la cantidad y la calidad*, por lo que tanto se empeñara Engels y a la que, lenta pero incesantemente se van acercando también las ciencias naturales contemporáneas.

A dónde lleva este punto de vista unilateralmente matemático lo muestran numerosos ejemplos tomados de las diferentes ramas de la ciencia. ¿No es evidente acaso que Mayer se ve obligado a llegar al agnosticismo o incluso a algo peor? Mayer era un cristiano creyente, camarada Timiriázev, y por ello se conciliaba con el irracionalismo. Quien no da explicación a la calidad, deja el puesto a la metafísica, al vitalismo, al misticismo, etc. El camarada Timiriázev resuelve los más intrincados problemas de un modo muy sencillo: con una referencia al machismo, a la teología y a su "enemigo personal" Einstein. Pero en la ciencia auténtica, y no timiriazeviana, las cosas son mucho más complicadas. La categoría de *calidad* no puede ser eliminada de la naturaleza mediante exorcismos, sino que exige explicación. Siempre hemos subrayado el nexo indisoluble de la *calidad con la síntesis*. Hoy día tenemos numerosos trabajos de autores extranjeros que han emprendido el camino dialéctico, que se distingue sustancialmente del punto de vista mecanicista. En todo caso, el problema de la *calidad*, que surge cada vez como resultado de la *síntesis* de las partes componentes y que revela *nuevas propiedades y leyes* que no se dan en los componentes, es un problema que se ha tornado de suma actualidad.

Lamentablemente, no nos es posible detenernos aquí en sus concepciones. Pero precisamente acerca de ellos hemos escrito que si conocieran el materialismo dialéctico, la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, habrían resuelto fácilmente numerosas dificultades que han encontrado en su camino. Su error principal consiste en sostener que la calidad es algo irracional, no susceptible de estudio. Pero hay que considerar com-

---

(149) *Robert Mayer*, "Mechanik der Wärme", 1867, S. 279. Aquí el propio Mayer subraya además que la relación que él estableció entre el movimiento y el calor se refiere a la cantidad y no a la calidad del objeto.

(150) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 201.

pletamente acertada, en el espíritu de Engels, en el espíritu del materialismo dialéctico, su teoría de que tanto en la naturaleza inorgánica como en la orgánica los productos de la síntesis se subordinan a leyes nuevas. "Ya las leyes y el problema de la célula —dice Fischer— son diferentes a las leyes de la física. En toda síntesis auténtica los problemas de la nueva formación tienen un carácter nuevo y peculiar"(151). "En el átomo se manifiestan leyes que le son propias, otras leyes en la molécula y a su vez leyes completamente distintas en la célula; son diferentes las que aparecen en las partículas del cuerpo, y también lo son las de la psique"(152). "La teoría de la síntesis en el ser vivo nos explica la aparición de cualidades psíquicas siempre nuevas y gradualmente ascendentes a medida que se desarrolla sintéticamente el sistema nervioso central"(153). Por tanto, esta teoría de las síntesis y las cualidades, dialécticamente concebida, adquiere inmensa significación de principio también para la psicología. La escuela de Wertheimer-Köhler lleva a cabo, desde el ángulo de los mencionados principios, una labor *experimental* de extraordinaria importancia en el campo de la psicología. En su obra "Die physischen Gestalten", Köhler ha demostrado que la teoría de la síntesis es también aplicable a los sistemas físicos, al mundo inorgánico.

* * *

Lenin tenía mil veces razón cuando escribió que "las ciencias naturales progresan con tanta rapidez, atraviesan un período de tan profundo viraje en todas las ramas, que no pueden prescindir en absoluto de las conclusiones filosóficas". Esto lo comprenden los más grandes representantes de las ciencias naturales contemporáneas del campo burgués. Véase con qué palabras termina Planck su informe "Las leyes físicas a la luz de las nuevas investigaciones".

"Hemos visto que la física, que sólo una generación atrás se incluía entre las más antiguas y maduras ciencias de la naturaleza, ha entrado hoy en un período de «Sturm und Drang»(*), que promete llegar a ser el más interesante de todos cuantos han existido. La superación de este período nos conducirá no sólo al descubrimiento de nuevos fenómenos de la naturaleza, sino, indudablemente, a una nueva penetración, completamente nueva, en los enigmas de la teoría del conocimiento. En este campo nos aguardan quizás muchas sorpresas y puede que renazcan y adquieran nueva significación algunas de las anteriores concepciones hoy dadas al olvido. Por ello, el estudio atento de las concepciones e ideas de nuestros grandes filósofos puede resultar también a este respecto sumamente provechoso"(154). "Las ciencias naturales —resume su pensamiento Planck— no pueden prescindir de la filosofía". Pero Planck no dice nada más concreto; las teorías filosóficas son diversas. Por ello es importante detenerse en una determinada teoría filosófica que puede ayu-

(151) *B. Fischer*, "El vitalismo y la patología", pág. 19.
(152) *Ibíd.*, pág. 20.
(153) *Ibíd.*, pág. 117.
(*) "Tormenta y arrebato".
(154) Ver "Los progresos de la física", 1916, t. VI, Parte III, pág. 199.

dar a las ciencias naturales a resolver los problemas que tienen planteados. Nosotros creemos que la dialéctica materialista es una filosofía en la que, para decirlo con las palabras de Lenin, los naturalistas encontrarán muchas respuestas a problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales.

Las ciencias naturales modernas necesitan un principio único y omnímodo en el que esté basado todo el edificio de la ciencia. Este principio es el de la *unidad de los contrarios*, cuya expresión concreta consideramos la unidad de calidad y cantidad, continuidad y discreción, extensividad e intensidad, materia y éter, espacio y tiempo (movimiento), etc. Que la ciencia actual se apoya en gran medida en estos contrarios, lo demuestran numerosos hechos, en particular, la teoría de la relatividad, y hablando con mayor generalidad, toda la situación de las ciencias naturales actuales.

Basta destacar aquí a modo de ilustración aunque sólo sea algunos puntos. Tomemos el problema de las pequeñísimas partículas homogéneas con las cuales los mecanicistas pretenden "componer" todos los sistemas complejos a semejanza de como una casa "se compone" de ladrillos individuales. La estructura atómica de la materia y de la electricidad es una gran conquista de la ciencia, pero sólo los limitados empiristas y mecanicistas no llegan a comprender que la discreción exige como "complemento" o contrario, la continuidad. Una representación puramente atomística de la materia conduce, en última instancia, a su pulverización en puntos materiales de los que se compone, como mediante una simple adición, la masa mecánica. A la concepción mecanicista de la materia le es completamente ajena la idea de síntesis, que "integra" las partículas, a primera vista discretas, y las transforma en una continuidad, en un continuum, en un todo cualitativamente distinto a las partículas discretas de los diferenciales. "La nueva atomística —dice Engels— se distingue de todas las anteriores por el hecho de que (exceptuando los asnos) no afirma que la materia sea *solamente discreta*, sino que las partes discretas de las diferentes fases (átomos del éter, átomos químicos, masas, cuerpos celestes), constituyen diversos *puntos nodales* que condicionan las diferentes formas *cualitativas* de existencia de la materia universal, incluso hasta una forma en la que está ausente la gravedad y sólo hay repulsión"(155).

El concepto de magnitud incluye tanto la discreción como la continuidad. Si la magnitud fuera sólo discreta carecería de conexión y de unidad. Pero si sólo constituyera una continuidad, en ella no habría muchas partes, es decir, no constituiría una unidad. Las magnitudes continuas y discontinuas —dice Hegel— no constituyen dos aspectos separados de la magnitud, incluso para que la determinación de una no corresponda a la otra; su diferencia consiste sólo en que el mismo todo se pone una vez bajo una de sus determinaciones y otra vez bajo la otra. La cantidad continua es al mismo tiempo discontinua pues es sólo continuidad de los muchos; y la cantidad discontinua es a la vez continua porque los muchas unidades son idénticas en el concepto de lo uno... No es

(155) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 236.

éste el lugar para entrar en un análisis más detallado de este problema. Lo único que deseamos subrayar es que el punto de vista unilateralmente mecánico, que considera la materia como la suma mecánica de partículas fraccionadas, como la suma de puntos materiales discontinuos, no es acertado. La materia es tanto discontinua como continua.

El materialismo dialéctico parte del principio de la unidad de los contrarios. No escinde la calidad y la cantidad, la parte y el todo, la continuidad y la discontinuidad, la materia y la fuerza, etc., sino que los "sintetiza". En esto consiste el progreso de la dialéctica como forma superior del pensamiento, que se eleva muy por encima del pensamiento burgués.

En su intervención en el debate realizado en el Instituto Timiriázev, el camarada Timiriázev demostraba con ardor que es preciso reducir lo complejo a lo simple y que es ésta una regla por la que se guía el investigador en su trabajo, considerándola una verdad elemental. Nosotros obedeceremos al progreso de verdades elementales.

Pasaremos ahora al problema cardinal de si los fenómenos complejos pueden ser reducidos a fenómenos simples. Tomemos el sencillo ejemplo siguiente. El choque de dos esferas elásticas: que es un problema de mecánica, pienso, no lo negará ni siquiera el camarada Sten. Pero si tomamos un gran número de esferas encerradas en una caja con paredes elásticas, ese "*colectivo*" *posee peculiaridades que la esfera aislada no tenía*. Podemos determinar la energía cinética media del movimiento progresivo para nuestras esferas. Esta magnitud posee todas las propiedades de lo que denominamos temperatura. Podemos —lo que se efectúa en la mecánica estadística moderna— hacer abstracción del grosero modelo de la esfera elástica y considerar la acción recíproca de un gran número de sistemas mecánicos arbitrarios que se hallan en acción recíproca y subordinados a las leyes de la mecánica de Newton y, siempre, la energía cinética media del movimiento progresivo resulta ser la medida de lo que denominamos temperatura... ¿Puede hablarse de la temperatura de una sola molécula? La pregunta no tiene sentido: sólo puede hablarse de la velocidad con que se mueve. La *cualidad* que denominamos temperatura se manifiesta sólo cuando tenemos una *cantidad* suficientemente grande de moléculas en movimiento y en acción recíproca.

"Ahora cabe preguntar: ¿la agregación de moléculas en movimiento es indescomponible en las moléculas aisladas en movimiento? Para quien no se haya enfangado en la escolástica, es un problema completamente claro"(156).

La "verdad elemental" del camarada Timiriázev, que no se ha enfangado "en la escolástica", dice que "la agregación de moléculas en movimiento", es, claro está, indescomponible en las moléculas aisladas en movimiento, pese a que el "ejemplo" aducido por el camarada Timiriázev demuestra algo directamente opuesto, a saber, la *irreductibili-*

(156) "Las ciencias naturales mecanicistas y el materialismo dialéctico". Recopilación de debates del Instituto de Investigación Científica Timiriázev.

dad del colectivo a las moléculas aisladas. Nuestro "teórico" empieza repicando a gloria y termina doblando a muerto, y salta además de una determinación a otra, a una cosa que nada tiene que ver con la cuestión. Así, empieza con el problema de si los fenómenos complejos se pueden *reducir* a los simples, después afirma que los fenómenos complejos, los colectivos, *no se reducen* a los elementos aislados y termina con que los fenómenos complejos son *reductibles* a sus elementos aislados, es decir, son descomponibles en sus elementos simples. ¡Sorprendente lógica! En primer lugar nuestro adversario sustituye un concepto por otro: el concepto de reductibilidad por el de descomponibilidad. Que la reunión de moléculas en movimiento es indescomponible en moléculas aisladas, es una "verdad elemental". Pero el problema que interesa a los "escolásticos" consiste en si se pueden *reducir* las leyes del colectivo a las leyes del individuo singular. A esta cuestión el "ejemplo" del camarada Timiriázev da una respuesta *negativa*, lo que no le impide dar, "subjetivamente", una respuesta *positiva*. Pero ¿por qué el camarada Timiriázev se ha embrollado hasta en este ejemplo "elemental"? Esto no se explica tan sencillamente como puede parecer a primera vista. La cosa estriba en que el punto de vista mecanicista no puede vérselas con los *colectivos;* trata, en última instancia, con individuos, elementos, moléculas, partículas, etc., siempre aislados. Por ello siempre reduce el *movimiento colectivo* al movimiento de los *elementos singulares aislados*, identificándolos de hecho. Si la materia es sólo discreta, en la naturaleza existe únicamente el movimiento de los puntos materiales aislados y entre ellos no hay ninguna relación, no hay la transición del individuo aislado al colectivo. Pero el colectivo es algo *cualitativamente distinto* del *individuo*. Tampoco la mecánica clásica llegó a comprender con acierto el colectivo, como justamente observa Palagyi, pues, desde su punto de vista, un solo punto de la masa tiene el derecho de declarar: ¡la masa soy yo![157]. La mecánica clásica no podía llegar a comprender acertadamente el principio de lo *colectivo* porque se situaba en el punto de vista del *individuo*, en un punto de vista exclusivamente *cuantitativo*, porque partía del concepto sólo de la *discontinuidad de la materia* y dejaba casi completamente de lado el principio de la continuidad, de la concatenación interna del *todo*.

* * *

El camarada Timiriázev es un empírico del tipo más chato, lo que en modo alguno le impide hablar permanentemente de dialéctica, de filosofía, y en su último artículo hasta exaltar a Hegel. Nos ha prometido incluso "dedicarse" al estudio de Hegel y realizar algunos descubrimientos en este dominio. En espera de esos descubrimientos, emprenderemos la explicación de otro problema, el problema de en qué medida las ciencias naturales contemporáneas son dialécticas. Pero oigamos antes al camarada Timiriázev: "¿Cómo puede ser —nos interroga amenazante— que en la naturaleza todo discurra dialécticamente, mientras que el re-

(157) Ver *M. Palagyi*, "Zur Weltmechanik", 1925, S. 75.

flejo de esa naturaleza, nuestras teorías, *que además aplicamos exitosamente en nuestra práctica*, resulta que pronto no tienen nada de común con la dialéctica? Un reflejo pésimo resulta ser un buen hilo conductor en lo que nos da bajo un aspecto a todas luces deformado" (pág. 119). Es éste un notable modelo de pensamiento teórico.

Hay que pensar que la Tierra giraba en torno al Sol aun antes de Copérnico, aunque la teoría de Tolomeo gozó hasta Copérnico del reconocimiento universal. Hay que suponer que en la naturaleza todo discurría dialécticamente aun antes de Hegel, aunque la dialéctica no goza del reconocimiento universal tampoco en nuestros días, cuando hay que combatir por ella incluso contra otros marxistas. Pero no perderemos el tiempo en refutar esta "nueva" teoría.

Más adelante, el camarada Timiriázev prosigue con un razonamiento sobre el tema de que "cuando el camarada Deborin sin fundamento niega la dialéctica en las ciencias naturales contemporáneas, lleva agua al molino de los escépticos que se cuentan entre los naturalistas-especialistas, como lo es el profesor Samoilov, que no quieren ver esta dialéctica" (el camarada Timiriázev ha ocultado naturalmente que el profesor Samoilov es su correligionario) [158]. Citemos aun otro pasaje interesante para caracterizar a nuestro adversario: "Aun mucho tiempo antes de estas victorias (de la teoría electrónica moderna. - *A. D.*), basándose en un número de hechos muchísimo menor, Vladímir Ilich, que conocía la dialéctica no peor que los actuales «supresores» de las ciencias naturales, veía en la teoría electrónica un avance decisivo y una confirmación de la dialéctica" (pág. 127).

Así profetiza nuestro "teórico", que se cree llamado a defender las ciencias naturales de sus enemigos imaginarios. Permítame informarle, camarada Timiriázev, que ya en 1909, yo mostraba (en un artículo publicado en la recopilación "En el extranjero"), que la teoría electrónica confirma el acierto y la verdad del materialismo dialéctico, lo que a Plejánov había dado motivo para hacer la siguiente comprobación: "Algunos idealistas alemanes, y tras ellos toda una miscelánea, como decía Herzen, se aferran también a los descubrimientos químicos más recientes como argumentos contra el materialismo. Deborin ha hecho bien, *al poner de manifiesto la inconsistencia de esta supuesta prueba*" [159]. (El subrayado es mío. - *A. D.*). Como ve el lector no tengo porqué esperar las revelaciones de Timiriázev del verano de 1926.

Pero volvamos a la cuestión de la dialéctica en las ciencias naturales.

El camarada Timiriázev no comprende lo fundamental: no comprende la diferencia que existe entre las ciencias naturales prácticas o empíricas y las teorías que las ciencias naturales empíricas, prácticas, fundamentan y asimilan. De aquí su entusiasmo ante los dialécticos espontáneos y los materialistas espontáneos. Procura detener el marxismo en el nivel de la *espontaneidad*. Nosotros no podemos contentarnos ni con la

(158) Ver el artículo del profesor Samoilov en "Bajo la Bandera del Marxismo", 1926, Nº 4-5.

(159) Ver el prólogo de G. V. Plejánov a mi libro "Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico".

"espontaneidad" de Boltzmann, ni con la del propio Timiriázev. Esta espontaneidad lleva de hecho a negar la dialéctica. En cambio nosotros, a diferencia del camarada Timiriázev, pero de acuerdo con Lenin, consideramos que ser un materialista moderno significa ser un dialéctico *consciente*.

En lo que se refiere al problema de nuestra "infundada negación" de la dialéctica en las "ciencias naturales teóricas" contemporáneas, las cosas están, lamentablemente, en una situación en que la dialéctica no se ha convertido todavía en una metodología "consciente" de las ciencias naturales actuales. Para que el camarada Timiriázev lo comprenda con más facilidad, aduciremos, aunque más no sea, la misma cita de Engels que también adujo contra nosotros, pero, como es su costumbre, interrumpiéndola en el lugar más importante. Véase lo que dice Engels: "La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y debemos señalar que las modernas ciencias naturales nos brindan como prueba de esto un acervo de datos extraordinariamente copioso y enriquecido cada día que pasa, demostrando con ello que en la naturaleza, en última instancia, todo sucede de modo dialéctico y no metafísicamente... Pero, como hasta hoy, los naturalistas que han aprendido a pensar dialécticamente pueden contarse con los dedos, este conflicto *entre los resultados descubiertos y el método discursivo tradicional, explica la ilimitada confusión que reina hoy en las ciencias naturales teóricas y que constituye la desesperación* de maestros y discípulos, de escritores y lectores"[160]. (Subrayado por mí. - *A. D.*).

Esta idea de la contradicción entre los resultados de las ciencias naturales contemporáneas y su método discursivo tradicional, o entre las ciencias naturales prácticas y teóricas (en el sentido de la metodología), la repite Engels muchas veces. De esto se trata en mi artículo. Pero a nuestro crítico le es difícil comprender hasta esta simple idea. Precisamente porque, por sus resultados, las ciencias naturales contemporáneas son dialécticas hasta la médula, hay que colocar bajo ellas el fundamento teórico-dialéctico marxista y la dialéctica debe llegar a ser el método consciente de investigación de los procesos naturales. De otro modo, en las ciencias naturales dominará la confusión, y el método tradicional de pensar frenará inevitablemente el ulterior desarrollo de las ciencias naturales empíricas.

Hasta qué punto ha madurado ya la idea de colocar ese fundamento dialéctico bajo las ciencias naturales (y en particular la física), se puede ver aunque sólo sea por los intentos que en esa dirección hacen ya algunos no marxistas. Deben persuadirse necesariamente de ello algunos naturalistas marxistas. De que para esta obra nada hay que esperar del camarada Timiriázev, es dable ver, aunque sólo sea por sus trabajos, en particular, su curso de física en el que no hemos hallado un ápice de dialéctica, exceptuando dos o tres "ejemplos"[161] extremadamente desafortunados. Pero lo que necesitamos no son ejemplos —este tiempo ya

---

(160) *F. Engels*, "Anti-Dühring", págs. 22-23. (Ver ed. cit., págs. 32-33).

(161) Ver *A. K. Timiriázev*, "Física. Conferencias dictadas en la Universidad Comunista Sverdlov", p. II, 1925-1926.

ha pasado— sino "reconstruir" (qué desagradable es esto para el camarada Timiriázev) todo el edificio teórico de las ciencias naturales.

Consideramos que la física teórica debe basarse ante todo en la teoría *de la unidad de los contrarios, de su penetración recíproca.* Esta exigencia no es producto de la imaginación de un filósofo ocioso; puede decirse que toda la física empírica, está penetrada hasta la médula por la "identidad de los contrarios", pero esto no ha sido comprendido.

Para consolidar mi punto de vista me permitiré algunos extractos de trabajos de no marxistas. En 1912, Gilbert publicó un libro bajo el título de "Neue Energetik". No entraremos aquí en el examen y la valoración del libro como tal. Sólo nos interesa la metodología del autor. Gilbert ha basado su obra en el principio de la conservación de la energía y la ley de la identidad de los contrarios.

"Otro importante resultado de nuestra obra —escribe Gilbert—, es el de que nosotros hemos aplicado a través de toda la teoría de la energía el principio de polaridad (die polare Scheidung)... En todas partes vemos la unidad bilateral de la identidad de los contrarios... Cada objeto de nuestro pensamiento, por consiguiente cada fenómeno de la naturaleza, es bilateral. Esta bilateralidad se manifiesta en la identidad correlativa... en la identidad de los contrarios. Esta bilateralidad fue anticipada por los filósofos de la Antigüedad en una tabla de contrarios. Hegel descubrió algo así como la conciliación entre la afirmación y la negación. Goethe y otros han subrayado la polaridad de los fenómenos. En la obra que se ofrece la contradicción es considerada como identidad...

El inmenso papel que esta bilateralidad desempeña hasta en los más pequeños detalles del proceso universal, confirma la significación fundamental de este principio. *La elaboración de este principio* (es decir: de la identidad de los contrarios. - *A. D.*) *inaugura, al parecer, una nueva época en el conocimiento humano y en la elaboración de un cuadro científico-natural, social, ético y estético del mundo*". (Subrayado por mí. - *A. D.*)[162]. El proceso universal "se mantiene" porque unos contrarios producen nuevos contrarios y porque estos contrarios en cierto sentido son idénticos o iguales. "Todos los fenómenos de la naturaleza, todas las formas de la energía y del trabajo, se reducen a una energía única, *a la materia.* Es erróneo pensar, dice, que sólo existan 9 ó 10 formas de energía o trabajo; en realidad existen un número incalculable de formas. Y esta infinita diversidad de fenómenos puede reducirse al infinito juego de una única materia en movimiento con su identidad de los contrarios"[163].

Partiendo del principio de la identidad de los contrarios, Gilbert trata con el mismo humor que Engels la ley de entropía.

Hemos tocado ya el problema de la relación recíproca entre la materia y el éter. Naturalmente, no nos proponemos examinar este proble-

---

(162) *Leo Gilbert*, "Neue Energetik", 1912, S. 63.

(163) Pese a todos los defectos de este libro —en algunos pasajes el autor cae en el idealismo— nuestros naturalistas marxistas podrían aprender mucho en él.

ma, sumamente complicado. Sólo queremos mostrar cómo algunos científicos intentan plantear metodológicamente este problema. Detengámonos aunque más no sea en Melchior Palagyi, quien distingue dos direcciones filosóficas: el *relativismo* y el *polarismo*[164]. En su opinión, los relativistas sostienen el punto de vista de la antítesis muerta o "simétrica". Este punto de vista muerto, o metafísico, conduce de hecho a negar las contradicciones. El *polarismo* en cambio reconoce la existencia de *contrarios reales* y que todos los progresos de las ciencias naturales dependen de la acertada aplicación de este principio o ley de los contrarios reales. En su lucha contra la física relativista, Palagyi utiliza la ley de los contrarios reales. Posiblemente los trabajos de Palagyi podrían aportar algo útil a nuestros naturalistas marxistas y en particular al camarada Timiriázev. El polarismo es en sí mismo sólo una aproximación a un punto de vista dialéctico acertado. Pero no es ésta la cuestión. Nos limitamos aquí a subrayar el hecho de que distintos sabios procuran hallar una línea teórico-metodológica justa en el campo de las ciencias naturales y que se van orientando hacia la dialéctica materialista (lo que sucede, como vemos, en dominios diferentes), pero, por no conocerla, se extravían y cometen errores. No obstante, todos estos hechos demuestran que la dialéctica materialista va triunfando en toda la línea.

Pero volvamos nuevamente a Palagyi. Partiendo del principio de polaridad, muestra que "*la oposición entre las dos electricidades radica en la naturaleza polar del éter y la materia*". En su opinión, toda la física se basa en el principio de la polaridad del éter y la materia. "La nueva ciencia de la electricidad —escribe Palagyi— está en condiciones de estudiar la estructura y propiedades tanto del éter universal como de la materia. De aquí han surgido *las dos formas polares de la atomística*, la más antigua de las cuales trata de la materia y la más reciente, por el contrario, del éter universal. La que hoy se denomina "teoría electrónica" nació de una mezcla relativista de las dos electricidades y de los dos substratos polares constituidos por el éter y la materia"[165]. La segunda oposición fundamental es el movimiento y el reposo. En la naturaleza no existe un "reposo" inerte. Lo que se denomina reposo, o estado de reposo, no es más que diferentes formas de la tensión y de la distensión cuyo portador es el éter universal; la materia es el portador del movimiento. En opinión de Palagyi, el relativismo concibe erróneamente también esta contradicción y por eso llega a conclusiones falsas respecto al éter.

No hemos citado las opiniones de Palagyi para mostrar nuestra coincidencia en el problema concreto de la relación recíproca entre el éter y la materia, sino tan sólo para demostrar que el polarismo, como concepción metodológica, es un paso adelante en dirección a la dialéctica. El problema principal que ante sí tienen las ciencias naturales teóricas contemporáneas no consiste en comprobar el carácter dialéctico de los procesos de la naturaleza con ejemplos aislados: mostrar aquí un "salto" y más allá un ejemplo de la transformación de la cantidad en

(164) *M. Palagyi*, "Zur Weltmechanik", 1925, S. 144.
(165) *Ibid.*, S. 195.

calidad. El problema radica en *abarcar con el punto de vista dialéctico las ciencias naturales en su conjunto.* Para ello es necesario hacer una precisa formulación dialéctica de los conceptos científico-naturales fundamentales. Esta labor en primer lugar debe ser llevada a cabo en física. En física no hay un sólo concepto concreto que no sea una expresión de la unidad de los contrarios. No hay electricidad positiva sin electricidad negativa; no hay dispersión de la energía sin su concentración; no hay acción sin reacción, etc. Las ciencias naturales han entrado en una etapa de desarrollo en la que los complejísimos problemas de la ciencia no pueden ser resueltos sin la dialéctica como fundamento metodológico general.

Lamentablemente, no tenemos aquí la posibilidad de desarrollar en detalle nuestras ideas sobre la relación recíproca entre el principio de la unidad de los contrarios y las demás leyes fundamentales de la dialéctica. A nuestro parecer, basta con que aquí subrayemos que la ley de la transformación de la cantidad en calidad, los saltos, la negación de la negación, etc., sólo son formas de expresión de la ley de la unidad de los contrarios.

De modo, pues, que cuando una serie de científicos burgueses promueven la teoría de la unidad de los contrarios y procuran así comprender las ciencias naturales contemporáneas desde un punto de vista bastante cercano a la dialéctica, algunos marxistas-leninistas se dedican, en el mejor de los casos, a la búsqueda de "ejemplos" tendientes a comprobar que en la naturaleza hay "saltos" o transformación de la cantidad en calidad y, en el peor, a tratar, despectivamente, de escolástica a la dialéctica, que es su negación total. Por tanto, nuestras divergencias con el camarada Timiriázev son mucho más profundas de lo que puede parecer a primera vista. Nuestro adversario no comprende las tareas fundamentales planteadas ante el naturalista marxista en la actualidad, aunque tiene pretensiones de desempeñar el papel de teórico. Desconoce incluso toda una serie de manifestaciones literarias sumamente importantes en el campo de las ciencias naturales teóricas, en el campo de la metodología científica. Hemos demostrado con numerosos ejemplos que se hacen intentos —aunque sean insatisfactorios— de proporcionar una *base dialéctica a las ciencias naturales contemporáneas,* asentarlas sobre un nuevo fundamento. Estos intentos nos muestran una vez más en qué dirección deben trabajar los naturalistas marxistas.

¿Y qué nos propone el camarada Timiriázev? Veamos su brillante "programa".

"Nadie puede discutir que hasta las más grandes inteligencias en el campo de las ciencias naturales aplican inconscientemente la dialéctica. Pero ¿qué debemos hacer para que lo espontáneo se convierta en consciente? Para ello hay que demostrar que precisamente allí donde las ciencias naturales conquistan sus brillantes victorias, se ubican consciente o inconscientemente en el punto de vista de la dialéctica, y que donde se equivocan, todavía no hay esta dialéctica. Se debe mostrar con una serie de ejemplos que, pertrechado con el método dialéctico, el investigador resuelve con más rapidez y facilidad problemas aparentemente insuperables para quienes no conocen la dialéctica y no la aplican siquiera

inconscientemente. El ejemplo de Engels con la segunda ley de la termodinámica convenció incluso a un hombre tan escéptico como el profesor Samoilov. Pero todo esto exige del marxista por lo menos algunos conocimientos en el campo de las ciencias naturales, y *saber utilizar su arma* —la dialéctica— en el proceso de la crítica de los resultados de las ciencias naturales contemporáneas, tratando de descubrir todo lo valioso y barriendo los desperdicios" (págs. 158-159).

¡Qué brillante teoría! Al naturalista marxista ya sólo le queda una ocupación: ¡barrer los desperdicios y escoger todo lo valioso en los trabajos ajenos, mostrar que las ciencias naturales logran sus brillantes victorias cuando se sitúan en el punto de vista de la dialéctica! Esto es seguidismo en las ciencias naturales. Después de haberse conquistado las brillantes victorias, viene nuestro teórico y se pone a "demostrar" con una serie de "ejemplos" que la dialéctica es mejor que la metafísica. Esta es, por supuesto, una ocupación honrosa, pero no esencial. Nuestros esfuerzos tienden a que la dialéctica *guíe, indique el camino acertado al investigador* y no a que se arrastre cojeando tras los "brillantes éxitos" y seleccionar los desperdicios y los granos valiosos, separando lo uno de lo otro. Nos esforzamos para que los propios naturalistas conquisten brillantes victorias a fin de que la dialéctica se convierta efectivamente en un *instrumento de investigación*.

Pero el camarada Timiriázev mantiene tozudamente su posición. Luego de indicar que todo metodólogo debe saber distinguir lo inservible del grano perlífero, los "seres con vida" de los "productos muertos", promete públicamente dedicarse a esta obra "*desde ahora en la medida de mis fuerzas y capacidades*". De paso se digna prescribirnos a nosotros y a quienes comparten nuestra opinión que nos encarguemos de "exponer" a Hegel y no entrometernos en las ciencias naturales.

Y si discrepamos, el camarada Timiriázev amenaza con romper las relaciones diplomáticas con los "filósofos". Por ridículo que en sí mismo sea semejante ultimátum, nosotros, "en razón de las obligaciones del servicio", debemos darle respuesta.

Primero, no reconocemos al camarada Timiriázev el derecho de hablar en nombre de todos los naturalistas marxistas. De creerle, en realidad, serían "millones" los que sostienen al camarada Timiriázev.

Segundo, el afán del camarada Timiriázev por presentar las cosas como si en nuestro país hubiera una escisión entre los filósofos y los naturalistas, deriva de la arrogancia de nuestro adversario que se imagina que "¡Las ciencias naturales soy yo!" Entre los filósofos (sociólogos) dialécticos y los naturalistas dialécticos existe una sólida alianza que no se funda en un acuerdo formal sino en la comunidad de concepciones. A nuestra alianza se opone la de los mecanicistas y los vulgares confusionistas que comprometen al marxismo. Por ello consideramos que nuestro deber es luchar contra ellos.

Las "condiciones de paz" propuestas por el camarada Timiriázev son inaceptables para nosotros. Estamos dispuestos a saludar a todo aquel que renuncie sincera y honradamente a sus errores y adopte la correcta posición marxista. Hay mecanicistas por profesión y convicción, los hay por vanidad y los hay por incomprensión. Las dos primeras categorías

de mecanicistas son totalmente incurables. Eternamente andarán con rodeos, zigzaguearán, pero se mantendrán siempre en sus "posiciones". En lo que se refiere a la tercera categoría, hay que decir que no han logrado comprender todos los problemas "en discusión". Estamos profundamente persuadidos de que estas personas que todavía figuran entre los mecanicistas, abandonarán a sus "líderes" en cuanto se convenzan del carácter anticientífico, antimarxista y revisionista de esa tendencia.

6. NUESTRAS DIVERGENCIAS(166)

Palabras de clausura al debate del Instituto de Filosofía Científica el 18 de mayo de 1926

Me corresponde hacer el balance de una discusión de casi dos meses en torno a los problemas cardinales de la filosofía del marxismo. En nuestro país, en el transcurso de los últimos años, en filosofía se han formado dos agrupamientos: uno de ellos, según mi más firme convicción, es de carácter *revisionista*, mientras que el otro se sitúa en el punto de vista del marxismo *revolucionario*, ortodoxo, procura continuar la tradición de nuestros grandes maestros y, al mismo tiempo, hacer progresar al marxismo. Naturalmente, la situación objetiva de las cosas tarde o temprano tenía que manifestarse en nuestros debates, y así ocurrió en las últimas semanas.

Al iniciarse la discusión, los representantes del campo contrario manifestaron con las más solemnes protestas que, hablando propiamente, entre los marxistas no existe divergencia alguna, sino almas puras, ángeles inmaculados de un lado, y por el otro, espíritus malignos como Deborin, sus amigos, sus alumnos y cuantos piensan como él.

Pero a lo largo del debate, que tuvo un carácter de absoluta libertad, y en el que cada uno pudo expresar cuanto le vino en gana, se puso de manifiesto que existen efectivamente entre nosotros dos grupos precisamente delimitados, de modo que ahora, al final de los debates, puedo afirmar categóricamente, con plena conciencia de la responsabilidad de mis palabras, que el grupo encabezado por los camaradas Axelrod y Timiriázev tiene un definido carácter *revisionista*.

Procuraré mostrarlo y probarlo mediante una serie de hechos. A tal fin nos será preciso traer a colación también algunos autores extranjeros para demostrar que entre nuestros revisionistas y los liquidadores europeo-occidentales del marxismo existe solidaridad completa en numerosos problemas. Pero esto lo haré más adelante; examinemos ahora los problemas planteados ante nosotros.

---

(166) "Anales del Marxismo", Nº 2.

I

Tomemos el primer punto que aquí fue tema de debate y sobre cuya base Axelrod construyó un silogismo respecto a mi "neohegelianismo". Es el problema sobre la *realidad* de la especie y de la *clase*. ¿Es *real* la especie? ¿Es *real* la clase? ¿O no es real? Esta es la cuestión que dicha autora halló en uno de mis artículos. Yo doy una respuesta afirmativa a esta cuestión. Previamente hago un análisis puramente lógico y demuestro que la teoría dialéctica de los conceptos se distingue de la teoría lógico-formal del concepto abstracto, y que Marx, Engels y Lenin, partiendo de Hegel, se situaron en el terreno del llamado *concepto concreto*. Luego paso al problema de la especie. Si tomamos el artículo de Lenin "En torno a la cuestión de la dialéctica" publicado en la revista "Bolchevik" (números 5 y 6 del año pasado) encontraremos en general las mismas ideas fundamentales. En mi artículo cité textualmente las consideraciones de Lenin. Y ahora resulta que personas que se consideran a sí mismas marxistas ortodoxos no tienen la menor idea de que el *problema del concepto concreto constituye el fundamento, el punto inicial, de partida, de toda posible dialéctica*. Pero éste es un problema demasiado abstracto y temo fatigar a la asamblea.

Pasaré a una cuestión más concreta. Partiendo de la teoría del concepto concreto, examino el problema de la realidad de la especie, pues mi artículo estaba consagrado a la dialéctica de las ciencias naturales en relación con la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels. Poseíamos ya formulaciones completamente precisas de Marx, Engels y Lenin sobre el problema del concepto. Al parecer, nuestros adversarios habrían tenido que confrontar mis palabras con las de nuestros maestros. Pero no lo hicieron, porque el resultado en modo alguno les habría sido favorable.

Así, pues, la especie, la clase social, la sociedad ¿son o no una realidad? Basándose en el hecho de que como es natural, yo considero que la especie, la clase, son realidades efectivamente existentes, como se recordará, fui declarado un realista medieval. De ese modo nuestros adversarios se solidarizaban con Struve, quien, con un fundamento más o menos similar, afirmó en su trabajo "Economía y precio" que Marx era un realista medieval.

Suscribo en parte la interpretación que de este problema ofrece K. A. Timiriázev. Quien conozca los trabajos de K. A. Timiriázev (no confundirlo con A. K. Timiriázev, hijo del primero) sabe que en su libro "El método histórico en la biología" dedica un capítulo especial al problema de si la especie, la especie biológica, es una realidad o un concepto abstracto. Y resulta característico que cuando el camarada Variash se puso a escudriñar en mis artículos, sabiendo que en ellos utilizo citas de los trabajos de K. A. Timiriázev, tuvo la audacia de afirmar que yo había tergiversado a K. A. Timiriázev y que éste sostenía otro punto de vista. Variash podría haber demostrado sus asertos pero, lo que son las cosas, no había traído el libro de Timiriázev, lo había olvidado.

El aliado de Variash, A. K. Timiriázev, también considera que la especie es un concepto abstracto. A. K. Timiriázev, que guarda hacia la memoria de su padre un respeto tan conmovedor, no se tomó la mo-

lestia de examinar los trabajos de su progenitor antes de formular aquí sus objeciones. Declaró que Dietzgen era un confusionista porque reconocía la realidad de la especie. Empero, entre los "confusionistas" ha resultado hallarse su propio padre, K. A. Timiriázev. Marx y Engels no formularon una opinión completamente favorable sobre ciertos pasajes de algunas obras de Dietzgen. Pero se debe decir, sin embargo, que cuando A. K. Timiriázev manifiesta, dándole condescendientes palmaditas en la espalda, que Dietzgen era un confusionista, nos produce una penosa impresión: ¡Timiriázev habla de confusión en Dietzgen! Marx y Engels sabían cuándo se extraviaba Dietzgen y cuándo mostraba profundidad de pensamiento. Pero el camarada Timiriázev no lo sabe ni es quien para extender certificados a Dietzgen ni a nadie.

El problema respecto a la realidad de la clase es actualmente, en cierto sentido, un punto central de "discusión" para todos los enemigos y liquidadores del marxismo tales como Sombart y De Man.

El camarada Perov, que probablemente se halla presente, es químico, y en calidad de tal tiene una actitud desdeñosa hacia los demás compañeros. Hoy se ha puesto de moda que quien se especializa en una disciplina particular, se considera en la cúspide de la ciencia. Muchos naturalistas se creen con derecho a mirar por encima del hombro a los que se ocupan de problemas generales. Pero hay naturalistas y naturalistas; no todos se parecen a Perov.

¿Quieren saber Uds. qué dice Klíment Arkádievich Timiriázev respecto a esta cuestión? Escribe lo siguiente: Schleiden considera que puesto que "el caballo" como tal no existe, por consiguiente, de ello se deduce que la especie es un concepto abstracto. "Y ello es absolutamente cierto —prosigue K. A. Timiriázev—, con respecto a las variaciones dentro de los límites de este concepto. Pero la calidad de abstracto del concepto general «caballo», en cuanto concierne a los casos particulares que abarca, no destruye el hecho real de que el caballo, como grupo de seres similares, o sea todos los caballos en conjunto, difiera agudamente de los demás grupos de seres similares entre sí, tales, por ejemplo, como el asno, la cebra, la cuaga, etc. Estos límites, estos eslabones diseminados de la cadena orgánica, no fueron introducidos por el hombre en la naturaleza, sino que le fueron endilgados a aquél por ésta, o sea por la naturaleza misma. Y este hecho real exige una explicación, también real". (K. A. Timiriázev. El método histórico en la biología, pág. 72. Ver Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1946, págs. 120-121).

K. A. Timiriázev, partiendo de un acertado planteamiento del problema, llega a la siguiente conclusión: "De manera que, a la pregunta que nos sirvió de título en el presente capítulo: ¿La especie histórico-natural es un ente abstracto, o un hecho real?, debemos dar una contestación de carácter doble, de acuerdo con el sentido dual que evidentemente está ligado con este vocablo. La *especie*, en calidad de categoría rigurosamente definida, siempre igual a sí misma e invariable, *no existe*; afirmar lo contrario, significaría realmente ir repitiendo el antiguo error de los escolásticos, de los «realistas». Empero, al lado de ello y completamente independiente de esta conclusión, tenemos que reconocer que *las especies, en el momento en que las estamos observando, tienen una exis-*

tencia real, y esto es un hecho que espera su explicación". (Ibídem, página 122).

Esto quiere decir que la ciencia debe arrancar de este hecho, en cambio nos dicen: la especie es un concepto abstracto que sólo existe en la mente y luego comienzan a acusarnos de realismo medieval, sin comprender de qué se trata.

Respecto al problema de la realidad de la especie, para subrayar de paso el punto de vista del marxismo, también diré que del mismo modo que Darwin demostró que la *especie* es un hecho real fundándose en la teoría de la evolución, también el marxismo considera que la *clase social* es una realidad, un hecho real, fundándose en la evolución histórica. La especie es, como de por sí se comprende, una categoría biológica, mientras que la clase social constituye una categoría sociológica. Pero tanto la especie como la clase son realidades y no "ideas".

¿Pero en qué sentido es la especie una realidad? Aquí es donde comienza la total incomprensión de esta cuestión por parte de nuestros adversarios. Si hubiera un necio que dijera que la *especie* existe en forma de individuo, de ejemplar único, que la especie es la individualidad, o que la clase existe bajo el aspecto de una persona singular, entonces sí sería realismo medieval. Pero cuando afirmo que la clase es algo *colectivo*, y yo digo precisamente que es un colectivo viviente, entonces pregunto a Uds., ¿cómo se puede impugnar este aserto?

Más adelante afirmo que es un colectivo viviente, que lucha, se desarrolla, etc. Porque ¿no surgió acaso la clase obrera bajo determinadas condiciones sociales, o no vive como un todo, no lucha como clase, como un colectivo? A mi juicio es éste un hecho que no puede ser discutido.

El marxismo enseña que toda la historia precedente no es más que la historia de la lucha de clases (en una sociedad de clases, claro está), por ello si Uds. afirman que las *clases* no existen, que la clase es sólo un concepto, una abstracción, entonces resulta que esta abstracción es la que dispone la huelga en Inglaterra, la revolución en Rusia, etc. Por tanto desde vuestro punto de vista la clase es una *idea* que sólo existe en la mente. Pero es el idealismo más puro afirmar que la idea realiza huelgas, conquista el poder, etc.

En mi trabajo no he tocado la cuestión de cómo se van constituyendo las clases, ni de cuál es la forma del vínculo entre los miembros de una clase; éste es un problema especial. Me he limitado a destacar que la clase no es sólo un *concepto*, ni sólo una *agregación de individuos*, sino un colectivo, un colectivo real, un todo vivo. Si Uds. recuerdan la teoría de Marx sobre las clases —que constituye una teoría integral— si recuerdan que Marx decía que mientras la clase se compone de unidades fragmentarias separadas, no es todavía una clase en el verdadero sentido de la palabra, es sólo una clase "en sí" y que esta clase "en sí" se *desarrolla* hasta llegar a ser una clase "para sí", etc., entonces comprenderán Uds. la magnitud de los absurdos que nuestros adversarios han propagado aquí.

Pero si además queremos comprobar con algunos ejemplos cómo ve Marx el problema del concepto, les puedo leer a Uds. algunas citas interesantes de distintos trabajos del propio Marx.

He aquí lo que Marx dice en el segundo tomo de "El Capital". Cito ex profeso estos valiosos pasajes, y si Uds. reflexionan sobre esta tesis verán que tiene una inmensa importancia teórica. Es interesante además examinar cómo aborda el movimiento dialéctico de las formas, etc.

"El capital como valor que se valoriza no abarca sólo relaciones de clase, un determinado carácter social que deriva de la existencia del trabajo como trabajo asalariado. El capital es además un movimiento, un proceso cíclico que atraviesa diferentes fases y que a su vez encierra tres formas diferentes del proceso cíclico. *Sólo se le puede concebir, pues, como movimiento y no como una cosa en reposo. Quienes consideran que el valor adquiere una existencia independiente sólo en la abstracción, olvidan que el movimiento del capital industrial es esta abstracción in actu.* El valor recorre aquí diferentes formas, diferentes movimientos en los que se conserva y al mismo tiempo se valoriza, se incrementa. Como por ahora sólo nos interesa la forma del movimiento, no tomamos en consideración las revoluciones que el valor-capital puede experimentar en el proceso cíclico; pero es evidente que pese a todas las revoluciones del valor, la producción capitalista sólo existe y puede seguir existiendo en tanto el valor-capital se valorice, es decir, en tanto describa su proceso cíclico, como valor que ha alcanzado existencia independiente, mientras, pues, que las revoluciones del valor sean superadas y niveladas de algún modo". "Estas revoluciones periódicas del valor vienen, pues, a demostrar lo que al parecer deberían refutar, es decir, que *el valor, como capital, adquiere una existencia independiente que conserva y consolida mediante su movimiento*"[167].

Por consiguiente para Marx el capital es una determinada forma de movimiento y se halla sometido a todas las leyes dialécticas. Pero decimos esto sólo de paso. Es éste un tema que en sí mismo tiene excepcional interés, pero en el cual no podemos detenernos aquí. Lo que nos interesa es el problema del valor. Resulta que el valor existe no sólo en la abstracción, sino que expresa relaciones reales, y que no se puede abordar el problema del valor con un enfoque lógico-formal del concepto.

En otro lugar Marx dice: "Por otra parte, cada capital individual representa solamente una existencia que se ha separado. por así decirlo, *individual*, una parte de todo el *capital social*, del mismo modo que cada capitalista por separado *representa tan sólo un elemento individual de la clase de los capitalistas*".

Como Uds. ven, si se tiene el deseo se puede acusar a Marx de realista medieval, como ya lo hizo en su tiempo Struve y como repiten ahora, siguiendo a Struve, nuestros críticos. Volvamos. sin embargo, al problema de la clase. En "El dieciocho de brumario" Marx escribe lo siguiente del campesinado francés: "Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura, de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil,

(167) C. *Marx*, "El Capital", t. II, pág. 103 (subrayado por mí. - *A. D.*).

aquéllas forman una clase. *En la medida que existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y en que la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase*"[168].

Como Uds. pueden ver, Marx no sostenía en absoluto el punto de vista que han sustentado y desarrollado aquí nuestros adversarios. Estos se identifican con Sombart, quien pretende ahora que la clase no es más que un conglomerado *mecánico* de individuos. Esta opinión concuerda con el *materialismo mecanicista*, pero no con el marxismo, con el materialismo dialéctico. Resulta muy ventajoso para la burguesía, el fragmentar la clase obrera en individuos aislados... Cabe preguntar ¿a qué molino llevan Uds. agua?

Así, pues, el enfoque abstracto-individualista de nuestros adversarios puede conducir al aserto de que tampoco el individuo es una realidad, puesto que está formado por un enorme conglomerado de células, de donde el individuo será únicamente un concepto abstracto, y sólo la célula será una realidad. Pero también la célula se halla compuesta de otras "unidades de vida", de forma que con este enfoque se puede y se debe llegar a la conclusión de que no existe en absoluto nada real. Estos problemas deben ser planteados dialécticamente y hay que resolverlos dialécticamente. Sólo abordándolos desde el punto de vista dialéctico podremos resolverlos satisfactoriamente.

Todo esto en cuanto al problema de la realidad de la especie o de la clase. Ahora pasaremos a otro tema que también ha suscitado aquí grandes debates; me refiero al problema de la "casualidad".

II

Muchos camaradas, acostumbrados a plantearse en forma excesivamente elemental los más arduos problemas, cuando de pronto se les quiere demostrar que no se debe simplificar los problemas complejos y que actualmente se requiere una comprensión más sutil de todas las cuestiones, empiezan a acusarnos de hegelianismo. He hablado ya sobre la casualidad y la necesidad. Debo añadir que no hago más que desarrollar lo que enseñan Engels, Marx y Lenin. Expongo la teoría marxista tal como la entiendo, sin apartarme un paso de nuestros maestros. No es "casual" el hecho de que nuestros adversarios, que han intervenido aquí en torno a este problema, no se hayan remitido a Marx y Engels. Han censurado directamente a Deborin, pero han evitado referirse a la "Dialéctica de la naturaleza", como si este libro no existiera en la "naturaleza". ¿Por qué se han guardado de cotejar mis puntos de vista con los de Engels? Porque esa confrontación no les convenía ni les beneficiaba, pues en realidad yo no he inventado nada nuevo. Al problema de la casualidad se le ha prestado considerable atención en nuestra literatura. Plejánov ha dedicado hermosas páginas a este problema. Un profundo

(168) C. *Marx* y F. *Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. I, pág. 304. (Subrayado por mí. - *A. D.*).

estudio de esta cuestión lo hallamos también en Lenin. ¿Pero qué les importa todo esto a nuestros adversarios? Por lo demás, ellos no están en condiciones de comprender mucho. Habituados a dar la interpretación vulgar de la casualidad como lo que no tiene causa, atribuyen a sus oponentes este punto de vista, que es suyo, sin comprender el enfoque dialéctico de la casualidad como caso especial de la necesidad. Timiriázev llegó al extremo de afirmar aquí, bajo riguroso secreto y con temerosa expresión en su rostro, que, véase, la "casualidad" es "lo que no tiene causa". Yo le interrumpí inmediatamente preguntándole: —Diga Ud. quien define así la casualidad. No pudo responder. Todo el mundo sabe que "casualidad" no significa "falta de causa". Es algo elemental. No había necesidad de mencionar este hecho, pero conociendo el nivel filosófico de mis adversarios, con reiteración he subrayado deliberadamente en mi trabajo que "la casualidad no significa falta de causa".

Si Uds. sostienen el punto de vista de la necesidad fatalista —y a esto se reducen sus opiniones— entonces, desde luego, no comprenderán este problema. Y el camarada Timiriázev, como es natural, lo ha comprendido menos que los otros. En toda una serie de obras llamadas "marxistas" se trata el problema de la necesidad como fatalismo, cuando ese planteamiento contiene no pocos peligros políticos. El problema de la casualidad desempeña un papel inmenso.

Yo abordé esta cuestión apoyándome por una parte en Engels y por la otra en Hegel. Como es sabido, Engels también se basaba en Hegel cuando procuraba caracterizar este problema. ¿Por qué Uds. no han tenido en cuenta a Engels?

¿Hay en Marx algo referente a esta cuestión? ¿Qué dice Marx de la casualidad? ¿Consideraba la casualidad como una categoría real o como una categoría puramente *subjetiva?* ¿Diverge de Engels en este problema? Claro está que no. Marx consideraba que la casualidad es una categoría objetiva.

Se debe subrayar de una vez para siempre que entre Marx y Engels no hubo ni hay ninguna clase de discrepancias ni en un solo problema. Y a quienes ni siquiera mencionan la "Dialéctica de la naturaleza" y desearían que tal libro no existiera en la naturaleza porque desbarata sus planes, debe decírseles que la "Dialéctica de la naturaleza" fue escrita no sólo con el conocimiento de Marx, sino que éste se hallaba al corriente de lo que Engels escribía. Quien se interese por conocer las ideas de Engels sobre este problema, que lea, pues, la "Dialéctica de la naturaleza".

¿Qué dice Marx en lo tocante a la casualidad? "Desde luego, sería muy cómodo hacer la historia universal si la lucha se pudiese emprender sólo en condiciones infaliblemente favorables". ¿Comprenden Uds. qué significación tiene esta frase? Yo diría que posee una inmensa significación revolucionaria para todo aquel que no quiera considerar el curso natural de las cosas sólo como una necesidad fatal. No, dice Marx, "la historia tendría un carácter muy místico si las «casualidades» no desempeñasen ningún papel". Engels afirma que la necesidad fatalista puede conducir a la predestinación. Por ello, el enfoque de la necesidad mecánica que adoptaba Liúbov Isaakovna Axelrod, no tiene evidentemente

nada de común con el planteamiento dialéctico del problema por parte de Marx y Engels.

Más adelante, Marx dice: "...Como es natural, las casualidades forman parte del curso general del desarrollo y son compensadas por otras casualidades. Pero la aceleración o la lentitud del desarrollo dependen en grado considerable de estas «casualidades», entre las que figura el carácter de los hombres que encabezan el movimiento al iniciarse éste"(169). Y considera que la presencia de los prusianos en Francia fue una "casualidad" que decidió el destino de la Comuna.

He aducido estas conocidas citas de Marx para demostrar que, como Uds. ven, para Marx la "casualidad" desempeñaba el papel de categoría objetiva, y naturalmente tenía una inmensa importancia.

Aún podría aportar otras citas; este interesante tema merece incluso un estudio especial: es interesante mostrar cómo trata Lenin este problema. En cuanto a Plejánov será suficiente indicar lo que sobre esta cuestión dice en su artículo "El papel del individuo en la historia".

También Plejánov considera la casualidad como una categoría objetiva. Y aquí debo leer textualmente algunas palabras en vista de que Hegel se ha convertido hoy en un coco. Observen Uds. cómo Plejánov se apoya en Hegel. (Una voz: "No se apoya") ¿Que no se apoya? Ya lo creo que sí. Oigan Uds.: "«In allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen», decía... Hegel. [En todo lo finito hay un elemento casual]. En la ciencia nos tenemos que ver únicamente con lo «finito»; por eso puede decirse que en todos los procesos que ella estudia existe un elemento casual. ¿Excluye esto la posibilidad del conocimiento científico de los fenómenos? No. *La casualidad es algo relativo.* No aparece más que en el punto de intersección de los procesos *necesarios.* La aparición de los europeos en América fue, para los habitantes de México y Perú una *casualidad* sólo en el sentido de que no emanaba del desarrollo social de dichos países", etc.(170). Plejánov ilustra luego su pensamiento con toda una serie de ejemplos históricos.

III

Permítanme ahora pasar a otro problema: el problema de la *adecuación a fines,* de las relaciones entre la adecuación a fines y la causalidad en cuanto necesidad, etc. El camarada Perov, que ha tocado esta cuestión, ha recibido aquí, en razón de sus procedimientos polémicos, la merecida réplica por parte de mi amigo el camarada Troitzki. Al abordar el problema de la adecuación a fines, el camarada Perov ha intentado incluso comparar mis ideas con las de Berg.

Observen Uds., Berg habla de la adecuación a fines y Deborin se refiere a la adecuación a fines, por consiguiente Deborin sustenta el punto de vista de Berg. Pero lo que no ha dicho es que yo sostengo una *polémica* con Berg, que empiezo mi trabajo con una crítica a la con-

(169) C. *Marx* y *F. Engels,* "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, páginas 435-436.

(170) G. *Plejánov,* "Obras", t. VII, pág. 294.

cepción de Berg de la adecuación a fines y demuestro que su punto de vista es *idealista*, para lo cual aduzco previamente algunas interesantes citas de Marx y Engels a este respecto. Marx afirma que no se puede *negar* en general la adecuación a fines, que es imprescindible un planteamiento *racional y científico* de este hecho *empírico*. Yo abordo esta cuestión basándome en Marx y en Engels y llego a la conclusión de que la adecuación a fines no es más que un caso *especial* de la causalidad.

En mi trabajo se da asimismo la formulación de que la adecuación a fines existe, naturalmente, y ante todo en el mundo biológico. Como es sabido, la teoría de Darwin se basa en cierto sentido en la existencia de formas orgánicas "adecuadas a fines", de la adaptación de los organismos al medio, de los órganos al todo, etc. Pero en Darwin, y justamente esto es lo que señalo, esa adecuación a fines se funde con la casualidad, y de este modo "casualidad", necesidad, adecuación a fines, etc., se confunden en un todo único. Así, la adecuación a fines que estamos estudiando no es más que un caso especial de la ley de la necesidad, de causalidad en la naturaleza. La camarada Axelrod recordó que yo he usado la expresión "superar": *la adecuación a fines es superada por la causalidad*. Ya que Uds. han tocado el problema de la "superación", permítaseme decir algunas palabras a este respecto. Puesto que la adecuación a fines es un caso especial de la necesidad, la adecuación a fines es *superada* cuando en estos procesos *adecuados* a fines nosotros descubrimos su *conexión causal*, la ley de la causalidad, de necesidad. Sí, he usado el término "superar". Debido a que en la actualidad se ha emprendido una campaña contra la dialéctica en general, se me acusa de haber usado ese término. ¿Cómo puede haberse empleado la expresión "superar"? Deborin ha utilizado la palabra "superar" en lugar de "negar como equivocado", afirma Axelrod.

Obsérvese que si las cosas fueran tan simples se podría, claro está, decir "negar como equivocado" en lugar de "superar". Pero la cosa no es tan simple, el término de referencia ha recibido ya carta de ciudadanía. Proviene de Hegel y lo usan Marx, Engels y Lenin; sin embargo, ahora nos hallamos con que este término, aceptado por todos y de general recibo en la literatura marxista, despierta dudas. Nadie va a discutir sobre unos términos, pero el sentido que, desde el punto de vista dialéctico, debe expresar esta palabra significa por una parte la negación, el rechazo de lo viejo, y por otra parte, la *conservación* de cuanto hay de vital, de positivo, de real en esto viejo. Además ha de expresar todavía un tercer concepto; la *elevación a una nueva etapa, más elevada*. Esto es lo que debe expresar esa palabra, que se halla ligada a una serie de conceptos. De modo que estoy dispuesto a abandonar la palabra "superar" —me es indiferente— si se la sustituye por "enterrar". Pero las cosas cambian por completo cuando se manifiesta que es mejor decir, simplemente, "negar como equivocado". Es ya una tergiversación del marxismo, una tergiversación de la dialéctica. Para confirmar mi pensamiento bastará aducir algunos ejemplos. Si digo que la Revolución de Octubre "superó" el precedente régimen burgués —y tomo un ejemplo muy elemental— ¿qué significa? ¿Significa acaso que nosotros afirmamos que la existencia del anterior régimen burgués fue

una "equivocación" de la historia? Esas "equivocaciones" no existen en la historia.

La Revolución de Octubre significa la negación del viejo régimen caduco, pero, al propio tiempo, la conservación de lo que en él había de positivo y, además, el nacimiento de una nueva formación social, de una forma superior con respecto al régimen burgués precedente. Esto es lo que debe significar y expresar la palabra "superar". Uds. dicen que se han referido a la sustitución de la teoría de Tolomeo por la de Copérnico. Pero ni siquiera esto es cierto, porque la teoría de Copérnico no significa el simple reconocimiento de que la teoría de Tolomeo es errónea. No, no es así. La ciencia no se mueve simplemente mediante el reconocimiento de que todo lo pasado es "erróneo". Ciertos elementos de la teoría de Tolomeo pasaron a integrar el sistema de Copérnico. Cualquiera que sea la situación actual de la teoría de la relatividad de Einstein, si la experiencia llega a confirmarla, ello no significará en modo alguno que la física o la mecánica de Newton sean "erróneas". Es éste un modo infantil de tratar problemas importantes.

Y luego de todo lo expuesto, algunos camaradas, en primer lugar el camarada Variash, quien antes de venir a esta asamblea hojeó a toda prisa los artículos de Lenin, tienen la audacia de declarar que, obsérvese, Deborin trata la dialéctica como si consistiera en una suma de ejemplos, en tanto que "nosotros" (¿quiénes son nosotros?, ¿Uds. que rechazan la dialéctica?, ¿Uds. que no quieren siquiera ocuparse de esas cuestiones, y que nos reprochan que nos dediquemos a ellas?) vemos en la dialéctica un conjunto de leyes, etc. Pero debe decirse que precisamente la consideración de la dialéctica, no como suma de ejemplos, sino como teoría, como ciencia de las leyes generales del conocimiento y de la realidad, se defendía en nuestra literatura marxista incluso antes de que aparecieran la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels y las notas de Lenin; de modo que los trabajos de Engels y Lenin sólo confirmaron lo que nosotros ya habíamos considerado correcto: la unidad de los contrarios, el problema de la síntesis, el problema del concepto concreto, etc. Pero no tiene esto nada de sorprendente, pues el conocimiento de Marx y Engels, la comprensión acertada de los fundamentos filosóficos del marxismo conducen inevitablemente a ello, y en ello radica precisamente la esencia de la filosofía marxista.

Esto en cuanto a la llamada "crítica" de algunas ideas que he formulado en distintos artículos.

IV

Voy a examinar ahora toda una serie de puntos aislados para poner de manifiesto qué es lo que nuestros adversarios critican en el marxismo y cómo lo hacen, y para elucidar en sus intervenciones negativas sus concepciones positivas, revisionistas. La camarada Axelrod me ha acusado de empiriocriticismo. Es monstruoso, pero es un hecho. ¿Dónde ha visto el empiriocriticismo? En que yo, siguiendo a Plejánov y a Lenin, sostengo el punto de vista de la unidad entre el sujeto y el objeto. Lo cierto

es que los conceptos de sujeto y objeto, tienen según nuestra interpretación un carácter muy distinto del que les da Avenarius. Pero esto, naturalmente, no le preocupa a la camarada Axelrod.

Por desgracia dispongo de muy escaso tiempo para desenmarañar y deshacer todos los "nudos" que han anudado aquí nuestros adversarios. Creo que ni siquiera un materialista mecanicista podría desenredarlos, "desanudarlos". Por ello nos limitaremos a indicar que la semejanza entre el materialismo y el empiriocriticismo es sólo verbal. En cuanto a la esencia del problema, recordaré que el materialismo de Marx y Engels fue el primero que dio una interpretación materialista dialéctica a la relación entre el sujeto y el objeto, mientras que para los empiriocriticistas, por el contrario, el objeto no es más que un estado del sujeto. ¿Y qué opone la camarada Axelrod a este punto de vista materialista dialéctico del marxismo? El punto de vista del idealismo kantiano. La unidad del sujeto y el objeto dice ella, se realiza sólo en la representación. Esta tesis la sostienen todos los idealistas. Tanto el sujeto como el objeto, así como su unidad, se dan, según ellos, únicamente en la representación. Permítaseme citar a este respecto la opinión de Plejánov.

"La teoría de la unidad del sujeto y del objeto, del pensar y del ser —escribe—, es propia a Feuerbach como a Marx y Engels, ha sido igualmente la de los materialistas más eminentes de los siglos XVII y XVIII"(171).

Para nosotros, el sujeto no es algo absolutamente desgajado del objeto, ni un cierto centro espiritual ni un punto abstracto. El sujeto es al propio tiempo objeto. El sujeto es en primer lugar un todo orgánico: es el cuerpo, los sentidos, el cerebro. No hay sujeto sin objeto. Para los empiriocriticistas en cambio no hay objeto sin sujeto. Esta es la interpretación que damos a la unidad del sujeto y el objeto. Y ahora viene la camarada Axelrod y nos propone que abandonemos el planteamiento materialista del problema (estos puntos de vista los desarrollo en detalle en mi libro "Ludwig Feuerbach") proponiéndonos que busquemos esta unidad en las representaciones.

Plejánov, partiendo de la doctrina de la unidad del objeto y del sujeto, saca conclusiones que van mucho más lejos que las mías. ¿Por qué la camarada Axelrod no dirige sus ataques contra Plejánov? Pues desde el punto de vista de nuestra camarada, Plejánov es seguramente un *empiriocriticista* e incluso un *hilozoista*. "En las ciencias naturales modernas —escribe Plejánov— se difunde con gran rapidez, principalmente entre los neolamarckistas, la teoría del llamado «animismo» de la materia, es decir, la teoría de que la materia en general, y en particular la materia organizada, posee un cierto grado de sensibilidad". Y esta teoría no es más, según palabras de Plejánov, que *la teoría de la unidad del sujeto y el objeto traducida a la lengua de las ciencias naturales.*

Si nuestros adversarios fueran más sinceros deberían levantarse y declarar que no están de acuerdo con Plejánov ni con Lenin. Y en lugar de hacerlo me critican a mí. Yo no rehuyo la lucha ni tengo la intención

---

(171) G. *Plejánov*, "Cuestiones fundamentales del marxismo", 1926, pág. 21.

de protegerme tras las espaldas de Plejánov y Lenin. Sin embargo, cuando hay gente que encubre su revisionismo con la crítica de nuestros puntos de vista, sabiendo muy bien que nosotros sostenemos las opiniones del marxismo ortodoxo, entonces es preciso desenmascarar su hipocresía.

V

Permítanme pasar ahora a hacer una caracterización general del grupo con el cual tenemos que tratar.

Como es natural, este grupo no es nada homogéneo, sino un conglomerado, un agregado "mecánico" de diferentes elementos.

Constituye un peculiar bloque de *freudianos*, de *machistas*, pasados y presentes, de *empiristas* y *materialistas mecanicistas* ocultos y abiertos. Aquí confluyen también representantes del relativismo, del subjetivismo, etc. La fisonomía del grupo, como vemos, es extraordinariamente abigarrada.

Al principio del debate todo parecía marchar perfectamente. Serezhnikov pronunció un discurso que terminó dirigiéndolo a mí, ingenua y conmovedoramente: si Deborin no fuera tan intratable, todo habría estado muy bien. Y Axelrod preguntó: "¿Soy acaso freudiana? ¿Por qué toma usted el silencio como *asentimiento?*" Yo respondo: un marxista revolucionario que sabe —y debe saber— que la crítica contemporánea al marxismo se lleva a cabo bajo la bandera del freudismo, no puede permanecer sentado y "*callar*". No, hay que pronunciarse y decididamente contra el freudismo. En cambio, ustedes hacen un bloque con los freudianos y "callan", es decir, encubren a sus aliados para que éstos, a su vez, perdonen a ustedes sus culpas.

Cuando los representantes del grupo de Uds. diluyen el marxismo en la papilla del freudismo, o "complementan" el marxismo con el freudismo, y ustedes se condenan a un "silencio" magnánimo ¿cómo interpretar este "silencio"? Además la camarada Axelrod declaró pública y abiertamente en la Academia Comunista y luego en la prensa, que las opiniones del camarada Variash se atenían plenamente al marxismo ortodoxo. ¿Acaso no es verdad todo esto? Por consiguiente, ¿no es el silencio un signo de asentimiento? Y por añadidura, hace mucho tiempo que aquí, en nuestros debates, no había oído una intervención más falta de principios y de carácter que la de Axelrod: en la primera sesión afirmó que estaba "totalmente de acuerdo con las opiniones del camarada Variash", después que "estaba de acuerdo en general" y finalmente, cuando nosotros la hicimos avergonzar, declaró estar "en completo desacuerdo". Lo que, por otra parte, no le impidió después, en la última intervención, solidarizarse de nuevo con Variash, Timiriázev y Perov.

Así, pues, por un lado el *freudismo*, es por así decirlo una cara de vuestro "grupo". La segunda cara es el *machismo* y el *empirismo*, un empirismo grosero y pedestre. Axelrod, durante su intervención, en lugar de hacer un análisis del significado de la teoría y de la relación de la teoría con los hechos (naturalmente, sin hechos no hay teoría alguna), en lugar de esto, dice: "Hechos, hechos, hechos, un solo hecho vale más

que diez teorías". ¿Qué significa esto? Significa caer en el empirismo pedestre. Si Uds. se trasladan desde las abstractas esferas de la filosofía a la tierra pecadora, observan la lucha de clases que hierve en torno de Uds. y dicen: hechos, hechos, hechos, pero no hay teoría, con ello eliminan al marxismo. Lo único que queda serán los hechos desnudos. Pero los hechos deben ser iluminados por la *teoría*. No basta constatar o aun "describir" los hechos. Es imprescindible *explicar* estos hechos, elucidar las *leyes* que los rigen, las *leyes del movimiento* que conducen a lo futuro, a la superación de lo existente. Este empirismo lo vemos en la filosofía, en la cumbre misma del saber y, por otra parte, en las ciencias particulares. Sabemos que una aborrecible escuela histórica de la economía política, nacida como reacción ante el marxismo, también defendía el punto de vista de los "hechos", y si Uds. trasladan este planteamiento del problema a las ciencias naturales, a la política, podrán comprender qué saldrá de todo esto.

Nadie niega la necesidad de investigar los hechos, la realidad concreta, pero Uds. dicen: hechos, hechos y sólo hechos— son sus palabras— negando así la teoría y rodando al positivismo.

La tercera cara de ese grupo es el materialismo mecanicista. Pero de esto hablaré aparte. Por el momento éstas son las tres caras principales del grupo de ustedes.

VI

La camarada Axelrod no osará negar, si lo recuerdo, que al contraponer su punto de vista al nuestro, citó las siguientes palabras de Marx: "Mi método es directamente el reverso del método de Hegel". Sí, Marx dijo estas palabras, pero ¿qué significan? ¿Qué significa "mi método es directamente el reverso del método de Hegel"? Marx lo dijo y es correcto, pero en mi primera intervención yo señalaba que Marx hablaba del *contenido* de su dialéctica. Mientras que en Hegel el concepto es el sujeto de esta dialéctica, en cambio el método de Marx constituye el reverso directo del de Hegel, pues en lugar del concepto, Marx pone en la base la materia y el desarrollo material de la realidad. Pero si nos limitamos a las palabras que cita Axelrod, se llega a un extraño planteamiento. ¿Qué significa: "Mi método, hablando en general, es opuesto al método de Hegel"? ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso que el método de Marx es antidialéctico, como en puridad viene a decir Axelrod? Si no hablamos del contenido sino del método esto quiere decir que es un método antidialéctico, mecanicista. Pero ya entonces indiqué que la camarada Axelrod omite el pasaje que sigue, de excepcional importancia, y que explica esta cuestión. En la página siguiente de la misma obra dice: Sí, Hegel era un idealista, Hegel era un místico e inventó bajo una forma mística su dialéctica; pero tened en cuenta que Hegel fue el primero en dar *un cuadro real, exhaustivo, de todas las formas del movimiento*. Esto es algo completamente distinto y de aquí se debe partir, hay que elaborar de un modo materialista la dialéctica de Hegel.

La intervención de Axelrod se redujo a la negación de la dialéctica,

a la crítica del marxismo desde el punto de vista del empirismo. Toda la sabiduría de nuestros adversarios, y en primer término de la camarada Axelrod, se agotó con la declaración de que Hegel era un metafísico y un idealista. Pero esto lo sabe todo el mundo; no es en este plano que se desarrolla la discusión. Si se dice que Hegel era un metafísico y sólo eso, significa falsear las perspectivas, con ello se quiere desacreditar y rechazar la dialéctica. Naturalmente, Hegel era metafísico, pero nosotros creemos que es preciso atraer a Hegel hacia nuestra órbita marxista no por su *metafísica*, sino por su *método dialéctico*.

Axelrod no considera necesario dar argumentos; como las pitonisas, pronuncia sentencias; "explica" de un modo senatorial. Así "explicó" aquí la categoría de *calidad*, revelando tanta incomprensión como el camarada Timiriázev, quien nos recomendaba que estudiáramos la dialéctica en J. Thomson. Nuestros adversarios nos acusan de ser cualitativistas *puros*. ¿Por qué "puros"? Las cosas son precisamente al revés. Al negar la categoría de calidad, Uds. se sitúan con ello en el punto de vista de la cantidad pura, es decir, abstracta. Nosotros en cambio no sólo no negamos la cantidad, sino que subrayamos que sin cantidad no hay calidad, y viceversa. Tomando el momento de cantidad y abstrayéndolo de todas las cualidades de la cosa, Uds. obtienen una cosa sin vida, una ficción. Este punto de vista está preñado de peligros incluso en otros sentidos. Si Uds. se trasladan del cielo a la tierra, podrán ver las conclusiones que pueden sacarse, y las que ya se sacaron en su tiempo, del punto de vista de la "cantidad". Esto no es un secreto para nadie. Quien esté familiarizado con la literatura marxista sabe que este problema fue planteado por Bernstein y todos los enemigos del marxismo. A este propósito recuerdo la famosa "media de Berdiáiev". Berdiáiev, junto con Bernstein, proponía dedicarse a "zurcir la media", es decir, introducir cambios cuantitativos en la sociedad burguesa, pero no sustituirla por una nueva "calidad". Véase adonde se llega. Obsérvese dónde está el revisionismo. ¿Y qué respondió Plejánov a todo ello? Plejánov demostró que desde el punto de vista de quienes sostienen una concepción puramente cuantitativa sólo puede cambiar lo que ya ha surgido, es decir, puede cambiar sólo la sociedad existente, pero no puede transformarse en una nueva sociedad, no puede aparecer una nueva calidad. De esta forma la "calidad" adquiere un nuevo sentido, un sentido político revolucionario. "En el aspecto teórico —escribe Plejánov—, la teoría de la evolución defendida por Struve (y por Berdiáiev. - *A. D.*) tiene, según hemos visto, el defecto esencial de que sólo admite el cambio de cosas que ya han surgido, pero no la aparición de otras nuevas"(172). El nacimiento de nuevas relaciones es también el dominio donde la cantidad se convierte en calidad, y los "cambios ininterrumpidos" se transforman en "saltos". Por esto, admitir la existencia de cambios cuantitativos únicamente y negar la categoría de calidad, lleva directamente al reformismo.

Esto es, al parecer, evidente en cuanto se refiere a los fenómenos sociales. Pero la negación de la categoría de calidad en otros dominios

(172) *G. Plejánov*, "Obras", t. XI, pág. 253.

lleva a la confusión y a conclusiones erróneas. Nuestros adversarios creen que dicen cosas muy sabias cuando afirman, como lo han hecho aquí Axelrod y Timiriázev, que el principio de continuidad exige la negación de la "calidad" y la reducción de la diversidad de las cosas a la cantidad y a la unidad abstractas. Desde el punto de vista del materialismo *mecanicista*, es posible que este planteamiento del problema sea correcto. Pero choca de plano con el materialismo *dialéctico*, que procura conjugar la unidad con la diferencia, con la diversidad. El materialismo dialéctico rechaza la *unidad abstracta*, que tiene el mismo significado que *identidad*. La cantidad de materia y movimiento en la naturaleza es constante, pero la infinita diversidad de *formas* de la materia y del movimiento constituye los cambios *cualitativos* de una materia única en movimiento. La aparición de nuevas formas está siempre ligada a la ruptura de la continuidad, al salto. Las formas nuevas surgen de las viejas y podemos establecer los equivalentes cuantitativos, y a menudo incluso *medirlas*. Sin embargo, la nueva forma es una calidad nueva, que, en cuanto tal, no es idéntica a la vieja, sino que es algo diferente de ella y a menudo incluso opuesta. Esto es lo que se puede llamar unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. La categoría de calidad sirve para designar las peculiaridades de las cosas.

Por eso la categoría de calidad desempeña un papel decisivo para establecer una *delimitación* entre las diferentes cosas, entre lo viejo y lo nuevo. *Es una designación para el surgimiento de lo nuevo.* Al concepto de aparición de una nueva calidad, de una nueva forma, está ligado también el concepto de salto, el concepto de *interrupción de la continuidad*. Allí donde nos hallamos ante cambios ininterrumpidos, se trata únicamente de una vieja calidad, ya dada, ya existente, de una calidad que ya ha surgido, y por ello se trata sólo de sus *cambios cuantitativos*. En cambio, el nacimiento de una nueva calidad significa una ruptura con lo viejo, su transformación. La ruptura de los cambios puramente cuantitativos, ininterrumpidos, significa un salto, una revolución, etc. Al sustentar el punto de vista de la cantidad pura, Uds. rechazan con ello la fórmula de la transformación de la cantidad en calidad, ya que Uds. no pueden explicarla. Cuando se rechaza la categoría de calidad, es absurdo hablar de la transformación de la cantidad en calidad. Así, pues, en la naturaleza y en la sociedad existe un perenne proceso de transformación de unas cualidades en otras mediante cambios cuantitativos e interrupciones y saltos engendrados por aquéllos. Como es sabido, fue Hegel el primero que elucidó y explicó este problema. Marx y Engels adoptaron por entero la doctrina de Hegel sobre esta cuestión. Cabe preguntar, ¿por qué hoy día esta doctrina no satisface a nuestros adversarios? ¿Por qué nos critican por permanecer fieles al marxismo? Y otra pregunta: ¿Por qué nos critican a nosotros y no se pronuncian abiertamente contra Marx, Engels, Plejánov y Lenin? Fácil es comprender que no recibiremos una respuesta franca a todos estos interrogantes.

De manera que las formas superiores proceden de las inferiores; en esto consiste el principio de la continuidad, pero constituyen nuevas cualidades que no son idénticas a las inferiores, y ahí radica el principio de la interrupción de la continuidad, del salto, de la aparición de lo

nuevo. Pero puesto que Uds. reconocen el nacimiento de formas nuevas, de cualidades nuevas en la naturaleza, puesto que Uds. reconocen, por ejemplo, que en un determinado grado de desarrollo de la materia, la materia inanimada se convirtió en materia viva, que es *diferente* de la inanimada, nuestros materialistas mecanicistas al instante se hallan prestos para declararlos *vitalistas*. El camarada Timiriázev ha dicho aquí que es justo hablar de un "vitalismo soviético". A nosotros nos es absolutamente indiferente lo que digan de nosotros los freudianos y los revisionistas, los machistas y los mecanicistas. Resulta que *el padre del "vitalismo soviético" es Federico Engels*. Y han sido Uds. quienes han declarado que Engels era vitalista. Claro está, entre Engels y el vitalismo hay tanto de común como entre Uds. y Engels. Nosotros en cambio hemos merecido ser acusados de vitalismo porque creemos nuestro deber defender a Engels contra *vuestras inculpaciones* de vitalismo.

La vida, desde el punto de vista de Engels, es la forma de existencia de las albúminas. Es el mismo punto de vista que sostiene la biología contemporánea. Pero por cuanto la albúmina aparece en un determinado grado de desarrollo de la materia, es una nueva calidad con respecto a la materia inanimada, una nueva *síntesis*. La vida en general es algo diferente de la *no-vida*, aunque procede de la no-vida. Si esto es así, resulta totalmente comprensible además que la *albúmina* —este vehículo de la vida— se diferencie de la materia inanimada por toda una serie de *propiedades*. El punto de vista metafísico consiste en que afirma o bien la unidad abstracta, la identidad, sin tener en cuenta la diferencia entre dos calidades, o bien subraya las diferencias sin considerar la semejanza ni la unidad. Con total acierto, Engels señala dialécticamente la *semejanza*, la *unidad* entre la vida y la no-vida, o entre lo psíquico y lo físico, pero al mismo tiempo indica las *diferencias* esenciales, las contradicciones existentes entre ellos.

La vida nace de lo que no es vida, procede de la no-vida; lo psíquico, de lo físico, pero, precisamente por ello, la vida no es idéntica a la no-vida, ni lo psíquico es idéntico a lo físico. Entre ellos existe tanto la unidad, como la diferencia. Y esta diferencia, las propiedades específicas, peculiares, estructura una calidad particular. Se habla mucho entre nosotros de la *reductibilidad* de las formas superiores a las inferiores, de la reductibilidad, por ejemplo, de lo psíquico a lo físico y de la vida a la no-vida. Nuestros mecanicistas hacen a Engels el reproche de vitalismo porque se mantenía en el terreno de la irreductibilidad. Hay que decir que los mecanicistas no comprendían el punto de vista de Engels. Éste sustentaba el *punto de vista dialéctico*. Para él, las formas superiores *se reducen* y *no se reducen* a las inferiores. Se reducen por el origen, pero no se reducen por su forma, por su calidad, porque reducir entera y completamente la vida a la no-vida, por ejemplo, no significa otra cosa que trasladar el organismo vivo a la "categoría de los cadáveres", como se expresa con agudeza Feuerbach. Reducir lo psíquico a lo físico significa eliminar la calidad específica, particular, que constituye lo psíquico. Entre lo psíquico y lo físico no hay una oposición metafísica infranqueable. Ambos tienen la misma raíz, la misma fuente, la materia única. No obstante lo psíquico es una propiedad peculiar,

una cualidad especial de la materia que se diferencia de lo que llamamos físico. Entre lo psíquico y lo físico hay una unidad, hay semejanza, pero también hay diferencias, peculiaridades cualitativas. Lo mismo puede decirse respecto a la unidad entre el sujeto y el objeto. Su unidad no sólo no excluye las diferencias entre ellos, sino que las presupone.

Los mecanicistas procuran reducir todas las formas complejas del movimiento a sus formas más simples, al desplazamiento de lugar. Para ciertos fines esto puede ser admisible e incluso indispensable. Pero debemos recordar que ello significa sólo un procedimiento auxiliar determinado, que tiene sus límites. El movimiento mecánico constituye la base de todas las demás formas del movimiento. El movimiento mecánico integra las formas complejas del movimiento, pero éstas no pueden reducirse al primero, y si son "reducidas" pierden su carácter específico y con ello se niegan a sí mismas.

El camarada Timiriázev hizo aquí una ardiente defensa de la teoría electrónica como si alguien hubiera atentado contra la sagrada personalidad del electrón. ¿Hay acaso entre quienes comparten nuestros puntos de vista algún adversario de la teoría electrónica? ¿Quién osaría pronunciarse contra los grandes descubrimientos de la ciencia? Es inexcusable la actitud de la camarada Axelrod cuando, con la presunción que le es propia y con su conciencia de "superioridad" sobre nuestros compañeros, afirma con aplomo que el pensamiento es "una acumulación de electrones". A nuestro entender, el pensamiento constituye una calidad especial de la materia, es la parte subjetiva de los procesos objetivos materiales, es decir, fisiológicos, a los que no es idéntico y a los que no puede ser reducido.

Así, pues, las leyes generales son aplicables en cierto sentido a todos los campos de la realidad. Esto no es óbice, sin embargo, para que algunos determinados dominios, cualitativamente diversos, se hallen sometidos a leyes específicas. Sabemos perfectamente que los reinos vegetal y animal tienen el mismo origen, que son una *unidad*, pero al propio tiempo, el reino animal es regulado no sólo por las leyes propias de ambos reinos, sino también por leyes específicas, particulares, por así decirlo. Lo mismo cabe afirmar sobre el problema de la *conexión* y la *interrupción* entre el mundo orgánico en general y el inorgánico, entre la sociedad humana y el mundo biológico.

VII

Aun más confusión sembró Axelrod cuando intentó defender el punto de vista mecanicista en general. Declaró literalmente: el punto de vista mecanicista es el reverso del punto de vista teleológico. De lo que se infiere que quien se pronuncia contra el mecanicismo defiende una especie de materialismo teleológico. Engels era un adversario del materialismo mecanicista, por consiguiente, sostenía el punto de vista de un cierto materialismo teleológico, tal la idea de Axelrod que, naturalmente, es un absurdo evidente. El quid está en que el reverso de la teleología, es decir, el finalismo, no es el punto de vista mecanicista, sino el punto

de vista causal. Tal es la sencilla lógica de las cosas que, por lo visto, no es necesaria para nuestros adversarios. ¿Será acaso que nuestra disputa gira en torno al problema de que alguien reconoce el punto de vista teleológico en oposición al principio de la causalidad? Nada de eso. La camarada Axelrod no comprende siquiera sobre qué discutimos. Ha llegado al extremo de dirigir *contra nosotros* una cita de Lenin en la que éste *se opone* a la transformación de la *mecánica* en la única "escala" de los fenómenos, y donde muestra que la mecánica es un caso particular, especial, del electromagnetismo. Axelrod presenta esta cita como prueba de que Lenin era... mecanicista. Por desgracia no puedo detenerme en la errónea concepción de Axelrod acerca de la causalidad misma. Ella ha subrayado que sólo admite la causalidad mecánica y que no existe ninguna otra causalidad. Sin embargo, Engels critica la causalidad mecánica, oponiéndole la concepción dialéctica de la causalidad y de la necesidad. Pero esto sea dicho sólo de paso.

En una palabra, al materialismo mecanicista nosotros oponemos no un materialismo teleológico, sino el materialismo *dialéctico*, cosa que, al parecer, la camarada Axelrod debería saber perfectamente. El materialismo mecanicista admite sólo una forma del movimiento, el movimiento mecánico, el desplazamiento de lugar. El materialismo dialéctico en cambio considera que el movimiento mecánico no agota todas las formas del movimiento, del que constituye únicamente una de sus formas. Más adelante volveremos a tratar de este asunto.

El aliado de Axelrod, el camarada Timiriázev, cuyo discurso se distinguió por su extraordinaria ligereza, se permitió arrojar contra los partidarios del materialismo dialéctico la acusación de oscurantismo y de "chernosotienstvo"(*). Añadió además que todos los vitalistas y los "chernosotientsi" nos siguen. Ataques tan irresponsables habrían podido ser dejados sin respuesta. Pero nosotros recogemos el guante y demostraremos quién sigue a quién. Por mi parte querría que el camarada Timiriázev dé los nombres de esos míticos vitalistas que nos siguen. Pero no dará un solo nombre. Por el contrario, todos los enemigos del marxismo —declarados y encubiertos— están agradecidos a nuestros adversarios, porque, según creen, éstos han abierto una brecha en la doctrina marxista, han facilitado la posibilidad de una "libre" crítica del marxismo. En cuanto a nuestro vitalismo, señalaré como ya lo he hecho, que Uds. han acusado a Engels de vitalismo... Por consiguiente, no estamos en mala compañía... La camarada Axelrod ha invocado aquí al arzobispo Vvedenski, cuyo punto de vista sería idéntico a las ideas del camarada Sten, que él ha desarrollado aquí en el curso de nuestra discusión. No es necesario decir que tal cosa es un total despropósito. Timiriázev y Axelrod creen que para reconocer el materialismo mecanicista se requiere un heroísmo especial. No comprenden que el materialismo mecanicista es aceptable incluso para el arzobispo Vvedenski siempre que de él puedan extraerse conclusiones idealistas o místicas. En el arzobispo Vvedenski, el materialismo mecanicista es convierte en mística.

Oigan Uds. ahora una interesante cita de un trabajo cuyo autor no

---

(*) "Centurias negras".

voy a nombrar por el momento. "La ciencia actual —dice— nos demuestra la unidad del plan del ser. Ante todo, la ciencia contemporánea llega a reconocer la unicidad, como se expresa Aston, de la materia... Además, esta materia única, dispuesta aproximadamente del mismo modo (en cuanto al orden y el volumen) en toda la creación, se halla toda ella sometida a la ley de los números. Las matemáticas imperan en la creación". El autor expone luego los fundamentos de las ciencias naturales modernas, lo que debe alegrar el corazón del camarada Timiriázev. Llega a afirmar, coincidiendo con Spengler, que "la mecánica contemporánea es una copia, punto por punto, de los dogmas cristianos". ¡Alégrense pues ante el triunfo de la mecánica, del materialismo mecanicista! ¿Quién es el autor de este artículo? El arzobispo Vvedenski. En esta parte defiende por entero el punto de vista del materialismo mecanicista. Véanse sin embargo cuáles son las conclusiones que Vvedenski extrae de los fundamentos, por todos reconocidos, de las ciencias naturales contemporáneas, de la doctrina de la unicidad de la materia. "Es —afirma— la doctrina de un Dios único, creador y sostenedor de todas las cosas, la que *actualmente se ve confirmada por los datos de la ciencia*"(173).

El arzobispo Vvedenski está en contra de toda metafísica y escolástica. Quiere mantenerse exclusivamente en el terreno de las ciencias naturales, de la ciencia. "Yo pienso que en el futuro —continúa— en las Facultades de Teología se organizarán gabinetes psico-religiosos especiales en los cuales la percepción religiosa se estudiará con exactitud mediante métodos psicológicos experimentales. Es imprescindible crear una física y una química religiosas en lugar de contentarse sólo con una metafísica religiosa". "La concepción teórica de la divinidad —dice más adelante— debe basarse en las ciencias naturales religiosas. Las teorías modernas sobre los isótopos y los isóbaros vienen en auxilio de la física y la química religiosas, ya que los electrones del pan eucarístico se disponen de forma diferente después de la transubstanciación que antes de ella. La bacteriología religiosa estudiará los bacilos... la falta de fe, la herejía, etc.".

No nos dedicaremos a rechazar los éxitos de la ciencia contemporánea por el solo motivo de que los popes se aferren a ella. Por otra parte, si es preciso puntualizar de quién es aliado Vvedenski, con una cierta mala fe de la que Uds. han mostrado aquí más que suficiente, puedo decirles: de ustedes, por supuesto. Pero no voy a recurrir a procedimientos que son propios de Uds.

Nuestra discusión, que no ha empezado aquí y no terminará aquí, ha asumido en esencia un amplio carácter social. No la comprenden, únicamente, quienes no son capaces de ver un ápice más allá de sus narices. Yo podría también establecer la "base" político-social sobre la que se asientan los diferentes grupos, pero no lo haré, por lo menos hoy. El meollo del asunto no radica en lo que subjetivamente desean nuestros adversarios, sino en la resonancia objetiva que sus intervenciones provocan. Ya he indicado que con su actuación han creado condiciones que

---

(173) "El Mensajero del Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa", 1926, Nº 1. (Subrayado por mí. - *A. D.*).

han hecho posible la crítica del marxismo, *el ataque al marxismo* por parte de sus adversarios y enemigos. Por consiguiente, objetivamente se ha creado *un bloque entre ustedes, entre su grupo y los adversarios declarados del marxismo*. Como es natural, este bloque está más unido en la vida que en las publicaciones. Pero ya se deja sentir también en este dominio.

En apoyo de mi opinión aduciré el señalado hecho siguiente. En Kazán el profesor Samoilov hizo un informe público sobre la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels. Este informe lo publicaremos en el próximo número de "Bajo la bandera del marxismo" para edificación de nuestros adversarios. El autor comienza diciendo que "en los tiempos actuales, cuando... etc." todos vivimos "en la atmósfera del marxismo", el marxismo imprime su sello sobre todo, etc., etc. No sé si ello satisface o no al profesor Samoilov, no vamos a leer en los corazones. Pero nuestros marxistas —continúa relatando el profesor— se han dividido hoy en dos campos: en materialistas dialécticos y en materialistas mecanicistas. El propio Samoilov, en su calidad de hombre de ciencia, está naturalmente más cerca de los mecanicistas. Sostiene, obsérvese, el punto de vista de los camaradas Stepanov y Timiriázev. ¿Cuál es la opinión de vuestro aliado sobre el materialismo dialéctico? "Todos sabemos —nos dice—, que el materialismo dialéctico nació en el claustro idealista y éste su origen no ha dejado de influir sobre su carácter ulterior, como se percibe hasta hoy día. El materialismo dialéctico contemporáneo tiene por punto de partida la dialéctica de Hegel". Así dice y escribe vuestro aliado.

El materialismo dialéctico se pone bajo sospecha. Nació en el *claustro idealista*. Pero los padres del materialismo dialéctico son Marx y Engels. Ellos le dieron vida, no nosotros. Por tanto Marx y Engels crearon una concepción filosófica insatisfactoria porque estaban infectados por el idealismo. El profesor Samoilov no conoce suficientemente el materialismo dialéctico, de otro modo no habría dicho que su punto de partida es la dialéctica de Hegel, no reduciría el materialismo dialéctico simplemente a la dialéctica hegeliana. Pero no es éste el problema. Lo importante es que el profesor Samoilov, de total acuerdo con nuestros adversarios, acoge con suspicacia el materialismo dialéctico debido a su método dialéctico. Ustedes acusan a mis compañeros y a mí de hegelianismo, de idealismo, por el mero hecho de que no tomamos a broma la dialéctica, ni la reducimos, como hacen Uds. a algunas tesis triviales por el estilo de: todo se mueve y todo cambia, sino que intentamos reelaborar de un modo materialista la dialéctica de Hegel o explicar y descubrir las leyes dialécticas de la realidad. Así, pues, el origen idealista del materialismo dialéctico, según dice el profesor Samoilov, no ha dejado de influir en su carácter ulterior y se hace perceptible incluso hoy día. El profesor Samoilov nos critica duramente a nosotros, los materialistas dialécticos, mientras colma de alabanzas a nuestros adversarios, los mecanicistas.

Sin embargo, en el informe del profesor Samoilov hay un punto que merece nuestra atención. Debo afirmar ya por anticipado que si este punto resulta agradable para el camarada Sten, será en cambio muy desagradable para nuestros adversarios. El profesor Samoilov se distingue

por su franqueza y su veracidad. Por ello declara sin rodeos que los verdaderos discípulos de Engels (y por consiguiente de Marx) somos nosotros, y que ustedes, en cambio, se han apartado de los puntos de vista de Engels y de Marx. Esto es lo que dice vuestro correligionario.

Más adelante, el profesor Samoilov defiende la posición adoptada por el camarada Timiriázev y sus compañeros. Intenta demostrar que tienen razón en sus ataques *contra* Engels, y que aunque la dialéctica —¡asombrosa profundidad de pensamiento, préstese atención!— ha permitido a Engels realizar una serie de valiosísimas precisiones o anticipaciones en el campo de las ciencias naturales, ello no obstante las ciencias naturales no necesitan en absoluto la dialéctica. "Tienen una gran importancia —manifiesta el profesor Samoilov— los intentos de Engels a fin de confirmar la dialéctica de la naturaleza, de prever, basándose en los procesos dialécticos, el curso y el carácter de determinados fenómenos de la naturaleza. La más valiosa y admirable previsión de Engels es la referente al segundo principio de la termodinámica. Como se sabe, este postulado prevé la paulatina transformación de toda la energía en calor, el cual, no puede transformarse en otras formas sin pérdida de energía, y por eso, cuando se haya consumido la cantidad existente de energía potencial del mundo, sobrevendrá la dispersión del calor y la nivelación de la temperatura, lo que significará la muerte total. Por esta razón, Engels afirma que la energía, por consiguiente, se pierde, si no cuantitativamente, sí cualitativamente, y luego su pensamiento continúa como sigue: si en la naturaleza existe una reserva de energía potencial que puede gastarse sólo hasta el cero, hay que suponer que al principio, por medio de algún impulso, debe habérsele dado cuerda al reloj universal. Si la energía consumida en dar cuerda al reloj se transforma luego en entropía, ¿por qué no se puede admitir que en la naturaleza sea posible que nuevamente se le dé cuerda al reloj?"

"Sobre este particular —sigue diciendo el profesor Samoilov— hay en el sexto capítulo, que lleva por título «Primitivo prólogo para la Dialéctica de la Naturaleza», un razonamiento notable expuesto con singular maestría".

"Sabemos ahora que el pensamiento de Engels se ha visto confirmado. Boltzmann ha demostrado que nuestras leyes tienen carácter estadístico y que la segunda ley de Clausius es en esencia una ley estadística que no puede negar la realización de las condiciones que existían en los primeros tiempos de nuestro sistema solar. Gracias a los trabajos de Boltzmann y de Smoluchowski existen fundamentos para admitir que la carga del reloj universal, que Engels creía posible en lo futuro, se considera efectivamente posible de acuerdo con las últimas investigaciones físicas. En el ejemplo indicado tenemos efectivamente una previsión efectuada por la dialéctica y que luego ha sido confirmada por los físicos".

El profesor Samoilov se detiene también a examinar otras previsiones de Engels que él considera asombrosas e impresionantes. Pero en lugar de inferir la conclusión de que la dialéctica es útil, y no digo ya necesaria, para las ciencias naturales, Samoilov, siguiendo una extraña lógica, llega precisamente a una conclusión opuesta.

El profesor Samoilov "corona" sus anteriores reflexiones con la si-

guiente conclusión: "Es sin embargo legítimo detenerse ante el hecho de que los mencionados físicos niegan la significación fatalista de la segunda ley de la teoría mecánica del calor sin basarse en absoluto en el curso dialéctico de los procesos de la naturaleza, y sin apoyarse ni poco ni mucho en las consideraciones de Engels. Si no hubieran existido los trabajos de Boltzmann y de Smoluchowski acerca de este problema y dispusiéramos sólo de la afirmación de Engels, la ley de entropía no habría sido quebrantada en la medida suficiente.

Acabamos de decir que Boltzmann y Smoluchowski no se apoyaron ni emplearon en sus trabajos el método dialéctico. Me inclino a pensar que esta afirmación es válida para toda la labor experimental de las ciencias naturales en general, y cabría preguntarse entonces cuál es el papel que desempeña y ha desempeñado el método dialéctico en las ciencias naturales cuando éstas logran todas sus conquistas prescindiendo de él"[174].

El profesor Samoilov, pues, empezó bien y termina desastrosamente. Empleando el método dialéctico, Engels hace una serie de brillantes previsiones que luego se ven confirmadas por investigaciones puramente físicas. Parecería que esta circunstancia habría debido obligar a nuestro sabio a reflexionar sobre la "naturaleza" de la dialéctica. Nada de eso. Puesto que los científicos no han empleado ni emplean el método dialéctico y sin embargo hacen sus descubrimientos, ¿por qué preocuparse? Por otra parte, el profesor Samoilov descubre en Engels también una "contradicción". En efecto, Engels afirma que los naturalistas aplican inconscientemente el método dialéctico, y al mismo tiempo les invita a emplear la dialéctica de modo consciente. Samoilov escribe: "Este llamado (de Engels. - *A. D.*) a los naturalistas a que estudien el más acertado modo de pensar, a que estudien la dialéctica, se halla en contradicción con la expresada afirmación de que los naturalistas aplican inconscientemente el método dialéctico". ¡Extraña lógica la del profesor Samoilov! ¿Cómo puede ver una contradicción en el hecho de que Engels haga un llamado a emplear *conscientemente* "un modo acertado de pensar", un método correcto, que los naturalistas aplican pero *inconscientemente*, es decir, de un modo casual, no sistemático, y por ello incorrecto? El autor pasa completamente por alto el inútil gasto de esfuerzos, los errores, las equivocaciones, que son inevitables cuando se emplea inconscientemente la dialéctica. Pues hasta Boltzmann y Smoluchowski, "la significación fatalista de la segunda ley de la teoría mecánica del calor" fue considerada largo tiempo como algo plenamente demostrado. Sin embargo, a Engels le bastó abordar el segundo postulado de la termodinámica desde el punto de vista de la dialéctica y la ley de entropía fue teóricamente vulnerada y refutada. Si Clausius hubiera pensado dialécticamente no habría llegado a sus conclusiones "fatalistas". Al parecer las cosas son claras, y sin embargo para el profesor Samoilov todo esto no le demuestra absolutamente nada. Al contrario, esto le demuestra que las ciencias naturales hacen todas sus conquistas incluso sin la dialéctica...

---

(174) Ver el artículo del profesor *Samoilov*, "La dialéctica de la naturaleza y las ciencias naturales", ("Bajo la bandera del marxismo", 1926, Nº 4-5, págs. 69-70).

Es imprescindible subrayar de paso, que el profesor Samoilov tiene una idea completamente falsa de la dialéctica. Al parecer, supone que la dialéctica es una especie de *concepción apriorística* que apoyada únicamente en *raciocinios lógicos* hace posibles los descubrimientos científicos y con ello excluye la investigación empírica o bien la sustituye por entero. De otro modo no habría podido decir que "si no hubieran existido los trabajos de Boltzmann y Smoluchowski acerca de este problema y dispusiéramos sólo de la afirmación de Engels, la ley de entropía no habría sido quebrantada en la medida suficiente". ¿Pero es que por ventura el método dialéctico, el modo dialéctico de pensar, *sustituye* en este caso a la "investigación física"? Desde luego que no. El método dialéctico no sustituye el estudio concreto de los fenómenos, sino que *lo dirige, orienta* este estudio. No da verdades acabadas, sino que encuentra el *camino* que conviene seguir para descubrir los nexos y leyes objetivos de la realidad.

Con una concepción tal de la dialéctica como la que hallamos en el profesor Samoilov —y no sólo en él— se torna comprensible la siguiente acusación que lanza contra Engels. "En Engels —escribe— se revela a menudo un sentimiento afectuoso incluso respecto de los filósofos de la naturaleza debido sólo a la vecindad de éstos con la filosofía, aun la idealista. Esto era lo que yo tenía presente cuando dije que *la dialéctica revela su procedencia de la filosofía idealista*". (El subrayado es mío. - *A. D.*). Así, pues, en opinión de nuestros adversarios, Engels no sólo se halla cerca del vitalismo, sino también del idealismo filosófico en general. Sin embargo, el profesor Samoilov está profundamente equivocado. Que la dialéctica (en los tiempos modernos) proviene de Hegel, lo sabe todo el mundo. Pero si con ello se quiere desacreditar la dialéctica materialista de Marx y Engels, declaramos que se emplea un procedimiento demasiado vulgar y gastado. En cuanto respecta "al sentimiento afectuoso hacia los filósofos de la naturaleza", Engels lo revela *no por* su vecindad con la "filosofía, aun la idealista", sino *pese* a esta proximidad. En Engels, este sentimiento afectuoso se manifiesta a menudo *incluso* hacia los filósofos de la naturaleza, porque encuentra en ellos, pese a su común posición idealista, *destellos de un modo dialéctico de pensar y concebir la realidad.* Aunque en esos filósofos de la naturaleza se incluye a Hegel, Engels consideraba que, pese a su sistema idealista, etc., en él había mucho de genial desde el punto de vista del método dialéctico. Uds. pueden ver hasta dónde ha llegado el profesor Samoilov. Incluso decide acusar a Engels de idealismo. En estas condiciones, nosotros, pobres pecadores, no podemos quejarnos de que ustedes nos acusen de "hegelianismo" y "escolasticismo".

Es admirable que entre el profesor Samoilov y Uds. haya completa identidad de opiniones. La única diferencia estriba en que Uds. echan todas las "culpas" de Engels sobre nosotros, que efectivamente compartimos sus puntos de vista, en tanto que el profesor Samoilov habla honrada y sinceramente de los "pecados" de Engels, viendo en nosotros sólo a sus discípulos.

"Naturalmente, Engels y *sus discípulos* (el subrayado es mío. - *A. D.*) no son vitalistas, no admiten que haya un principio espiritual específico

para los seres vivos", dice Samoilov. Vaya, pues, muchas gracias por la atención. Esto se parece a una defensa de Engels contra las acusaciones de Uds. Pero el profesor Samoilov se contradice en este punto. "Son tanto menos semejantes a los vitalistas —escribe—, cuanto que intentan probar también con respecto a las disciplinas de la física y de la química, la negación de que sea posible una explicación mecanicista. No obstante, el hecho de que acepten el principio de las propiedades específicas de las categorías en los distintos campos de los fenómenos naturales, recuerda la tendencia de los vitalistas"[175]. Para confirmar estas palabras, sigue después una jugosa cita de A. K. Timiriázev que se refiere a los intentos de los dialécticos para imponer *fórmulas abstractas a la naturaleza*, a la supuesta desconfianza de éstos ante el darvinismo y poco menos que a una alianza con el mundo burgués, etc. De tal modo, se llega a la conclusión de que Engels y *sus discípulos*, según la ilustrada opinión del profesor Samoilov, corroborada por la "autoridad" del marxista Timiriázev, son culpables de vitalismo, de idealismo y de alianza con el mundo burgués.

VIII

De la "escolástica", trataremos ahora en especial. Pero antes diré que Bernstein y Struve ya en su tiempo acusaron de escolástica a la dialéctica, con lo que usted, camarada Axelrod, y sus partidarios, tampoco son originales en este aspecto. Tienen ustedes "reputados" predecesores. Pero volvamos a los tiempos actuales. El profesor Samoilov contrapone el método inductivo de las ciencias naturales a la "construcción dialéctica" de Engels. *No hace diferencias entre Engels y sus discípulos, es decir, nosotros.* Los liquidadores occidentales del marxismo acusan a Marx de "escolástica". De manera que tengo derecho a decir que existe un vínculo ideológico no sólo entre el grupo de Uds. y cierta "periferia" en nuestro país, sino también entre ustedes y los liquidadores del marxismo en Occidente. Las raíces que alimentan al revisionismo tanto aquí como en Occidente son casi las mismas. Los elementos que componen el revisionismo o el liquidacionismo en uno y en otro son casi iguales: la negación de la dialéctica y la afirmación del empirismo, la aseveración de que la dialéctica es escolástica, los elementos del freudismo, la tendencia ética, el relativismo absoluto, etc.

Un libro de De Man, ex compañero de K. Liebknecht y de R. Luxemburgo, debe ser considerado uno de los hechos más audaces ocurridos en el campo de la literatura liquidacionista occidental. Este ex social demócrata de izquierda dio a su libro el título de "Psicología del socialismo". La tendencia principal del autor, su principal misión, como él mismo indica, es *liberar* al proletariado, al movimiento obrero, del marxismo[176].

---

(175) Ver "Bajo la Bandera del Marxismo", 1926, Nº 4-5, pág. 74.

(176) Ver mi artículo "Una nueva campaña contra el marxismo" ("Anales del Marxismo", Nº 1).

Ante todo es interesante comprobar cómo fue recibido este libro en los círculos oficiales de la socialdemocracia. He tenido en mis manos unas dos docenas de artículos consagrados al libro de De Man. Pero aquí me referiré tan sólo al que firma Heinrich Strebel en "Dresdener Volkszeitung" y al artículo de fondo aparecido en "Vorwärts", órgano central del partido socialdemócrata alemán. Heinrich Strebel pretende convencer al lector que la *impugnación* que De Man hace del marxismo es compatible con el espíritu del marxismo, que su crítica del marxismo merece toda clase de alabanzas y que, pese a todo, De Man continúa siendo tan buen marxista como veinte años atrás. Por lo que se refiere al artículo publicado en "Vorwärts" y escrito por su director, se solidariza casi por entero con De Man y en tal sentido es una *completa abjuración del marxismo*. El autor, y con él, por consiguiente, la redacción de "Vorwärts", no tiene la menor duda de que el marxismo ha sido rotundamente refutado tanto por la "vida" como por los adelantos de la ciencia contemporánea, pero el articulista decide, generoso, mantener el nombre de marxista para quienes gusten de usarlo. De manera que del marxismo no ha quedado más que el nombre... Debemos añadir que en lo tocante a estos señores el hecho está perfectamente justificado.

Ustedes han intervenido aquí sobre una serie de cuestiones fundamentales desde posiciones similares a las de De Man. Para caracterizar en pocas palabras el libro de De Man, diré que su sentido teórico se reduce a la necesidad de hacer un viraje desde el materialismo hacia una concepción ético-religiosa, del racionalismo al intuicionismo, de la "dialéctica escolástica" al método descriptivo, y, práctica y políticamente, abandonar el internacionalismo por el nacionalismo y el socialpatriotismo, el radicalismo por el reformismo. La concepción ético-religiosa, afirma De Man, obtiene su más profunda fundamentación en las doctrinas de Freud y Bergson, ya que el psicoanálisis nos conduce a reconocer la verdad de que "en el hombre no hay nada más real que la fuerza divina de la ley moral". El marxismo no ha sido capaz de infundir una conciencia moral en el hombre; de aquí proviene la responsabilidad del marxismo por la guerra mundial. El puesto de Marx hoy debe ser ocupado por Freud... En estas circunstancias, ¿cómo debe calificarse la alianza de Uds. con los freudianos y la benevolente actitud ante el freudismo?

Más adelante, De Man se pronuncia tajantemente contra la *dialéctica* y el llamado *realismo de los conceptos* en la teoría de Marx. Y en este punto ustedes son enteramente solidarios con De Man. La única diferencia estriba en que él acusa directamente de todos estos "delitos" a Marx y Engels, mientras que ustedes me han escogido a mí como cabeza de turco. ¿Y qué dice en realidad De Man sobre la dialéctica? La dialéctica, a su juicio, es el pecado principal del marxismo, el cual, en esencia, se diferencia muy poco del hegelianismo. La dialéctica de Marx es escolástica, dice, una supervivencia del hegelianismo. Su método conduce a un juego con los conceptos dialécticos. Por ello la teoría de Marx no tiene nada de común con la experiencia y es tan sólo la expresión de una "dialéctica de los conceptos", de una construcción apriorística. Esto en cuan-

to a la dialéctica. Como ven, entre ustedes y De Man existe una "entente cordial".

Y ahora diremos algo acerca del realismo medieval. De acuerdo pleno con Uds., De Man, acusa a Marx porque éste, gracias al "juego de los conceptos dialécticos", considera que el capitalismo es una formación social realmente existente, y que el proletariado y la burguesía son clases sociales realmente existentes. Pero según De Man, "no hay una realidad que corresponda al concepto de capitalismo ni al concepto de socialismo. El socialismo es tan sólo una hipótesis, la representación de un posible régimen social, o mejor dicho, la representación de los fundamentos de un régimen tal que aún no existe ni ha existido nunca. Pero también el concepto de capitalismo es revestido sólo por una representación de nuestra mente. Imaginamos, en verdad, que la sociedad en que vivimos es idéntica a esa representación, pero se trata de un error"(177). "Las expresiones «capitalismo» y «socialismo» no significan hechos existentes en el mundo exterior, no son fenómenos, sino sólo categorías, conceptos, productos de la abstracción".

De manera que el socialismo es sólo una hipótesis, una idea sobre un régimen social que todavía no ha existido en la realidad y puede que nunca existirá. Pero incluso el capitalismo es solamente un *concepto abstracto y no una realidad del mundo exterior*. Marx, en cambio, escribe De Man, al mantener el punto de vista del "realismo de los conceptos", reconoce la realidad no sólo del capitalismo, sino también de las clases sociales, como son la burguesía y el proletariado, cuando en verdad sólo existen individuos aislados, obreros aislados, empresarios aislados.

Y ahora pregunto a Uds.: la clase social, el proletariado por ejemplo, ¿es o no una realidad?

Sé que ustedes ya no repiten abiertamente lo que han dicho aquí antes. Pero Uds. pregonan las mismas cosas que De Man. Toda esta concepción individualista-burguesa e idealista del citado autor está diluida, como ya he dicho, en un *agua ética*. Durante la guerra algunos de nuestros marxistas también se pusieron a preconizar las sencillas leyes del derecho y de la moral. Del mismo modo De Man se lamenta de que en el curso de la guerra se violaron las leyes de la moral, e incluso hace de ello responsable al marxismo.

En su intervención, Axelrod nos aconsejó que nos ocupáramos de elaborar una *ética* y una *estética*. Manifestó que no es preciso elaborar una metodología del marxismo, pues el método está ya elaborado, pero el *sistema* del marxismo realmente no estaba elaborado; por ello hay que dedicarse a la ética y la estética.

Estas ideas las han expuesto Uds. aquí ante todos nosotros. A nadie le está vedado ocuparse de lo que crea conveniente, inclusive de ética y estética. Pero de lo que hablamos es de las tareas planteadas ante nosotros por la época contemporánea. Por otra parte ya diré unas palabras acerca de ello más adelante.

La camarada Axelrod nos ha facilitado una muestra de sus consideraciones *éticas*. Declaro sinceramente que habría estimado una falta de

(177) *De Man*, "Zur Psychologie des Sozialismus", 1926, pág. 78.

tacto el citar un viejo artículo de la camarada Axelrod acerca de las simples leyes del derecho y la moral, si ella misma no hubiera pretendido presentarlo hoy como una obra maestra del pensamiento marxista y si tuviera el valor de renunciar a las ideas que allí expresa, reconociendo que son erróneas. (Axelrod, desde su sitio: "No puedo renunciar"). En este caso debo protestar contra este artículo que en su tiempo obligó a Martov a responder con otro titulado "Una simplicidad peor que el robo". La camarada Axelrod escribe entre otras cosas lo siguiente:

"Con su invasión de la Bélgica neutral, Alemania ha violado las leyes, universalmente válidas, del derecho y de la moral, que son reconocidas por toda la humanidad civilizada y hasta por algunos grupos de salvajes".

"Pese a la ética de clase y al carácter relativo del derecho y de la moral, la humanidad ha elaborado en su larga vida histórico-social normas comunes de coexistencia. Estas normas generales, al irse impregnando en toda nuestra vida, *han llegado a convertirse en funciones del organismo social tan imperceptibles para el ojo común, como las funciones fisiológicas para el organismo individual*".

Como ven Uds. la camarada Axelrod traza un paralelo entre las funciones del *organismo* social y las funciones del organismo individual. Si yo quisiera buscarle en las palabras tres pies al gato, podría hacer a la camarada Axelrod la inculpación de que sostiene el punto de vista de Spencer, pero no tengo intención alguna de hacerlo. No es éste el meollo del artículo de Axelrod. Veamos lo que dice después. "Donde existe un vínculo entre dos personas, sea éste de la clase que fuere —prosigue—, allí está Sócrates, es decir, allí hay una norma moral objetiva que obliga a todos. Lo mismo ocurre aun en el caso trivial en que este vínculo no es más que un simple trato mercantil. Si el acto de compra y venta corresponde exactamente a los fines del vendedor y del comprador, el acto está enteramente de acuerdo con la norma moral objetiva. Sin el reconocimiento y el acatamiento de estas «simples leyes del derecho y de la moral» es inconcebible la existencia humana"(178).

No puedo detenerme a examinar el sentido político de esta kantiana filosofía moral. Sólo diré que cuando el obrero vende su fuerza de trabajo al empresario, este "trato mercantil" se realiza, según la opinión de la camarada Axelrod, *de acuerdo con la norma moral objetiva que obliga a todos*... Los comentarios, me parece, son innecesarios.

IX

Ahora me voy a permitir unas palabras acerca de nuestra actitud hacia Hegel. Es éste un problema de interés, que merece nuestra atención debido a la época histórica particular que vivimos. El período de postguerra ha suscitado en Occidente un acceso de inclinaciones místicas que ha penetrado incluso en los medios obreros. Será suficiente mencionar

(178) Ver *L. Axelrod*, "Las simples leyes del derecho y de la moral", Recopilación "Ètica y marxismo", págs. 227-228.

aunque sólo sea el llamado socialismo religioso, sobre el que ya he tenido ocasión de hablar y escribir, y el pronunciamiento místico-religioso de De Man, etc. No hace mucho un autor alemán publicó en inglés un libro con el título de "Evolution and Optimism". Caracterizando el estado actual de las "mentes", habla del desconcierto reinante en todas partes y sobre la necesidad objetiva de crear o una *nueva religión* o *nuevas formas de pensar*. Como se comprende, el desconcierto espiritual no es más que un reflejo de la decadencia social, del proceso en marcha de hundimiento del capitalismo. Los ideólogos burgueses se dedicarán principalmente a la nueva creación religiosa y a utilizar la ciencia en favor de la religión, como lo vemos en el arzobispo Vvedenski. Estas tendencias penetran sin duda en los medios obreros a través de los mencionados ideólogos. Cabe preguntarse: ¿qué tareas se alzan ante nosotros, los revolucionarios marxistas? Evidentemente, la elaboración y profundización ulteriores del marxismo, que ofrece, en comparación con los modos burgueses de pensar, *nuevas formas del pensar y del conocimiento*. Estas tareas objetivas deben estar unidas a nuestra labor de investigación científica y de enseñanza, es decir, de educación. Así también concebía Lenin las tareas actuales del marxismo cuando llamaba a profundizar el estudio de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista del materialismo, y a reelaborar las ciencias naturales contemporáneas, y no sólo las ciencias naturales, desde el punto de vista de la dialéctica materialista.

A este respecto surge la cuestión de nuestra actitud hacia Hegel. Quien vaya a decir de Hegel sólo que era místico e idealista, más le valdría callar. Ustedes menosprecian a Hegel como místico, pero nada pueden decir de él como dialéctico. Desde luego, es preciso criticar el idealismo de Hegel, pero si Hegel sólo hubiera sido un idealista, no tendría naturalmente ninguna importancia para el marxismo. Sin embargo, Marx, Engels, Lenin y Plejánov situaban a Hegel en un puesto excepcionalmente elevado y algo aprendieron de él.

La camarada Axelrod va tan lejos en su actitud negativa hacia Hegel, que llega a falsear las ideas de Engels sobre la dialéctica hegeliana, para lo cual ha citado aquí incorrectamente una recensión de Engels del libro de Marx "Zur Kritik der politischen Ökonomie". La camarada Axelrod ha tomado de esta recensión una o dos frases que se refieren tanto a Hegel como a su escuela, creyendo avergonzarnos a todos con esta cita. Por ello me veo obligado a restablecer las verdaderas ideas de Engels.

El modo hegeliano de pensar se distinguía del de todos los demás filósofos por la gran intuición histórica que había en su base. Aunque su forma era extremadamente abstracta e idealista, el desarrollo de sus ideas, sin embargo, siguió siempre una vía paralela a la evolución de la historia universal; ésta, en rigor, debía servir sólo de confirmación al primero. Aunque en virtud de ello la verdadera relación está invertida y puesta de cabeza, el contenido real en cambio ha penetrado la filosofía en todas partes, tanto más cuanto que Hegel se distingue de sus discípulos porque en lugar de jactarse, como ellos hacen, de su propia incultura, era uno de los hombres más ilustrados de su tiempo. Fue el primero que intentó demostrar el desarrollo y la conexión interna de la

historia y aunque mucho de su filosofía de la historia nos parezca hoy extraño, sin embargo la grandeza de sus ideas fundamentales es, también actualmente, digna de admiración, sobre todo si lo comparamos con sus predecesores o con quienes después de él se han atrevido a lanzarse en consideraciones generales sobre la historia. En la "Fenomenología", en la "Estética", en la "Historia de la Filosofía", todo lo atraviesa, como un hilo rojo, esta grandiosa concepción de la historia; y todo es considerado históricamente, en determinada, aunque tergiversada y abstracta, conexión con la historia.

Esta concepción de la historia, que ha sentado época, fue la premisa teórica directa de una concepción nueva, materialista, y gracias a aquella se dio un punto de partida para el método lógico. Si esta olvidada dialéctica, incluso desde el punto de vista del "pensamiento puro" condujo a tales resultados, si además acabó con toda la lógica y la metafísica precedentes, significa que había en ella algo más que simple sofística y sutilezas escolásticas. Pero la crítica de este método no era tarea fácil; toda la filosofía oficial temía y teme todavía abordarla.

"Marx era y es el único que podía entregarse a la labor de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierra los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo, y de restaurar el método dialéctico, despojado de su ropaje idealista, en la sencilla desnudez en que aparece como la única forma exacta del desarrollo del pensamiento. El haber elaborado el método en que descansa la crítica de la economía política por Marx es, a nuestro juicio, un resultado que apenas desmerece en importancia de la concepción materialista fundamental"(179).

He ahí lo que Engels dice sobre los vínculos entre el marxismo y la dialéctica de Hegel. Es algo completamente distinto de lo que la camarada Axelrod quería atribuir a Engels. Nos ha relatado algunas "reideras" anécdotas armenias y judías, pero con ellas no se puede construir el marxismo. En otro lugar Engels observa que para estudiar el marxismo "es por supuesto imposible prescindir de Hegel". Verdad que, para digerirlo, hay que comprenderlo. Engels, como es sabido, da a Konrad Schmidt el buen consejo de emprender el estudio de Hegel para comprender el marxismo. Engels incluso le indica en qué orden debe estudiar a Hegel. Da la correspondiente "receta" que a todos ustedes conviene utilizar. "Pero de ninguna manera debe usted leer a Hegel como lo ha hecho el Sr. Barth, esto es, para descubrir los paralogismos y trampas que le sirvieron como palanca de su construcción —escribe al mismo Schmidt—. Ese es puramente un trabajo de escolar. Mucho más importante es descubrir lo verdadero y genial que se oculta bajo la falsa forma y la conexión artificiosa"(180).

Pero Engels no ofrece sólo un "programa de lectura" ni una "receta" ya preparada para el estudio de Hegel; sino que con algunos ejemplos muestra cómo Marx aplica en "El Capital" el método de Hegel, traza un paralelo entre la "Lógica" de Hegel y "El Capital" de Marx. Veamos lo que dice este pasaje: "Si usted compara el desenvolvimiento

---

(179) *C. Marx y F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, pág. 342.
(180) *C. Marx y F. Engels*, "Correspondencia escogida", pág. 442.

de la mercancía hasta llegar a ser capital en la teoría de Marx con el desarrollo del ser que deviene esencia en Hegel, tendrá usted un hermoso paralelo: por un lado, el desarrollo concreto, tal como se cumple en la realidad y, por otro la construcción abstracta en la que ideas excepcionalmente geniales y en algunos pasajes importantísimas transiciones, como por ejemplo, la de cantidad a calidad y viceversa, son reelaboradass en el aparente autodesarrollo de un concepto a partir de otro"(181).

En su "Ludwig Feuerbach" Engels escribe: "...por último, el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista"(182). Y ello se comprende muy bien, pues si las cosas fueran distintas no se podría haber puesto a Hegel "sobre los pies". Así, pues, no basta decir: Hegel es un místico, un idealista, y contentarse con ello, encubriendo así la propia negación de la dialéctica.

Precisamente en Hegel tenemos, según expresión de Engels, toda una "Enciclopedia de la dialéctica". En cierto pasaje, Engels afirma incluso que sin Hegel (se refiere, naturalmente, a su dialéctica. - *A. D.*) no habría socialismo científico. No se puede prescindir de Hegel cuando se estudia el marxismo, sin hablar ya de su profundización posterior, exigida por la época actual y la creciente complejidad de la situación político-social, que plantea nuevos problemas ante nosotros.

Por esta razón me dirijo también a los jóvenes marxistas, no sólo a los filósofos, sino también a los economistas, a los historiadores, a los científicos, a los políticos, etc., con la indicación de que el estudio de la *metodología marxista tiene una importancia primordial para todos*, y que no es posible ser un buen marxista revolucionario —en particular un buen teórico— sin un conocimiento profundo de la *dialéctica*. Y si esto es así, lo expuesto determina la significación que para nosotros tiene Hegel. Me permito a este propósito citar de memoria un interesante pasaje de los cuadernos de Lenin, aún no publicados. *Cincuenta años han transcurrido desde que apareció "El Capital" de Marx* —dice—, *pero hasta hoy "El Capital no ha sido enteramente comprendido, porque para comprender a fondo "El Capital" se requiere conocer a Hegel, y nuestros economistas no lo conocen.* Yo les aseguro a Uds. que éste es el *sentido* de las citadas palabras de Lenin, aunque puede que haya cambiado en algo las palabras textuales. Esta es la opinión de Lenin. ¿Es necesario aun, para confirmar la importancia que Lenin concedía al estudio y elaboración de la dialéctica de Hegel, aducir citas de su famoso artículo "Sobre el significado del materialismo militante"? Todos conocen este artículo programático, pero no todos quieren tomarlo en consideración.

Ya cité al principio la profética predicción de Plejánov acerca de que el interés por Hegel aumentará considerablemente a la par con el incremento del movimiento revolucionario. Subraya incluso que Hegel se presentará entonces ante nosotros como una figura revolucionaria co-

(181) C. *Marx* y *F. Engels*, "Correspondencia escogida", pág. 443.
(182) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, pág. 346.

losal, mientras que los elementos reaccionarios de su doctrina pasarán a un segundo plano.

Me permitiré todavía aducir dos citas de Marx para explicar su actitud hacia Hegel y su dialéctica, y luego pasaré a la cuestión del materialismo mecanicista.

En sus cartas a Kugelmann, Marx escribe: "Él ((Dühring) sabe perfectamente que mi método de desarrollo *no* es el hegeliano, pues yo soy materialista y Hegel idealista. La dialéctica hegeliana es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo *después* que se la ha depurado de su forma mística, y precisamente esto es lo que distingue a mi método"(183).

Por consiguiente, la dialéctica hegeliana es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo después que se la ha depurado de su forma mística, es decir, después de su reelaboración materialista, tarea para cuyo cumplimiento hacemos un llamado y que por nuestra parte procuramos realizar en la medida de nuestras modestas fuerzas. Bajo la forma mística hay que descubrir el contenido genial, según dice Engels.

En otra carta, Marx escribe al mismo Kugelmann refiriéndose a Lange: "Lo que el mismo Lange dice sobre el método hegeliano y mi aplicación de él, es verdaderamente pueril. En primer lugar, no entiende nada del método hegeliano, y, por ello, en segundo lugar, aun mucho menos de mi aplicación crítica del mismo. En cierto sentido me recuerda a Moses Mendelssohn. Este prototipo de hombre insustancial escribía a Lessing: ¿Cómo se le pudo a Ud. ocurrir tomar en serio al «perro muerto de Spinoza». De la misma manera el señor Lange se asombra de que Engels, yo y otros tomemos en serio al perro muerto de Hegel, cuando Büchner, Lange, el Dr. Dühring, Fechner, etc. se pusieron de acuerdo en que ya hace mucho tiempo lo habían enterrado al pobre. Lange dice con ingenuidad que yo «me muevo con la más rara libertad» en el material empírico. Ni siquiera le ha pasado por la cabeza la idea de que este «libre movimiento en el material» no es más que la paráfrasis de un cierto *método* de estudiar el material, *el método dialéctico* precisamente..."(184).

Es sabido que Marx se proponía escribir una obra sobre la teoría de la dialéctica materialista. En una forma sencilla y clara quería presentar todo lo que de racional y grande había en la dialéctica hegeliana, pero, por desgracia no tuvo tiempo de hacerlo. Esta laguna debía ser cubierta en parte por los trabajos de Engels, pero éste sólo pudo dejarnos bosquejos que aunque extraordinariamente valiosos, no son más que bosquejos. Verdad es que utilizándolos se puede y se debe desarrollar la dialéctica desde el momento que disponemos ya del fundamento. También Lenin nos ha legado una inmensa herencia en su resumen de "Ciencia de la lógica", pero tampoco tuvo tiempo de dar forma definitiva a estas ideas.

---

(183) *C. Marx y F. Engels*, "Correspondencia escogida", pág. 199.
(184) *Ibíd.*, pág. 239.

X

Luego de haber esclarecido cuál es el puesto que ocupa Hegel en la historia, quiero decir algunas palabras más sobre la esencia de la dialéctica. Axelrod ha reducido aquí la dialéctica a una forma de exposición del material científico. Nosotros, de pleno acuerdo con nuestros maestros, vemos en la dialéctica un método de investigación, o un "método de estudiar el material", según se expresa Marx. Y como el método es un "análogo de la realidad", la dialéctica es la ciencia de las leyes y formas objetivas del movimiento. Al mismo tiempo, la dialéctica es un modo especial de pensar, una lógica especial. Debido a la escasez de tiempo no puedo ya detenerme detalladamente en la explicación de la esencia de la dialéctica. Por esto, para abreviar, citaré la notable caracterización de la dialéctica dada por Lenin.

"En nuestro tiempo —escribe Lenin—, la idea del desarrollo, de la evolución, ha penetrado casi en su integridad en la conciencia social, pero no a través de la filosofía de Hegel, sino por otros caminos. Sin embargo, esta idea, tal como la formularon Marx y Engels, apoyándose en Hegel, es mucho más completa, mucho más rica en contenido que la teoría de la evolución al uso. Es un desarrollo que, al parecer, repite etapas ya recorridas, pero de otro modo, sobre una base más alta («negación de la negación»), un desarrollo que se opera en forma de saltos, a través de cataclismos y revoluciones, que significan «interrupciones de la gradualidad»; un desarrollo que es transformación de la cantidad en calidad, impulsos internos de desarrollo originados por la contradicción, por el choque de las diversas fuerzas y tendencias, que actúan sobre determinado cuerpo o dentro de los límites de un fenómeno dado o en el seno de una sociedad dada; interdependencia íntima e indisoluble concatenación de *todos* los aspectos de cada fenómeno (con la particularidad de que la historia pone constantemente al descubierto nuevos aspectos), concatenación que ofrece un proceso de movimiento único, universal y sujeto a leyes; tales son algunos rasgos de la dialéctica, teoría mucho más empapada de contenido que la (habitual) teoría de la evolución"(185).

Lenin establece aquí sólo *algunos*, aunque en verdad fundamentales, rasgos de la dialéctica. Otros de sus rasgos se pondrán en claro por sí mismos cuando hagamos la exposición de las diferencias existentes entre el materialismo mecanicista y el dialéctico. Lamentablemente, también en este respecto nos vemos obligados a ser sumamente breves.

Ante todo es preciso subrayar que ni Marx, ni Engels, ni Lenin, fueron materialistas mecanicistas. Si esto es verdad, y lo es sin lugar a dudas, resulta claro que nosotros no nos hemos apartado de ellos y que defendemos el punto de vista marxista. (Una voz, desde su sitio: "¡Esto no corresponde a la ciencia!"). En cuanto a si el marxismo corresponde o no a la ciencia ya hablaremos luego. Primero establezcamos el hecho en sí. Creo pues indiscutible que Marx y Engels fueron antimecanicistas.

(185) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXI, pág. 49.

Pero de todas formas citaré solamente un pasaje del "Ludwig Feuerbach" de Engels porque reviste una importancia capital y decisiva.

En el siglo XVIII "la química sólo existía bajo una forma incipiente... —dice Engels—. La biología todavía estaba en mantillas; los organismos vegetales y animales sólo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por causas puramente mecánicas... Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las leyes mecánicas éstas pasan a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas pero inevitables en su época, del materialismo clásico francés"(186). En esencia, la "Dialéctica de la naturaleza" está consagrada al desarrollo de esta idea dialéctica fundamental.

A esta conclusión de Engels se adhiere repetidamente Lenin. He aquí lo que dice en el trabajo que ya hemos citado y que está consagrado a Marx y Engels: "El defecto fundamental del «viejo» materialismo, incluido el de Feuerbach (y con mayor razón aun el del materialismo «vulgar» de Büchner, Vogt y Molcschott) consistía, según Marx y Engels, en lo siguiente: 1) en que este materialismo era «predominantemente mecanicista» y no tenía en cuenta los últimos progresos de la química y de la biología (a los que habría que agregar en nuestros días los de la teoría eléctrica de la materia); 2) en que el viejo materialismo no era histórico ni dialéctico (sino metafísico), en el sentido de antidialéctico) y no mantenía consecuentemente ni en todos sus aspectos la idea del desarrollo; 3) en que concebían «la esencia del hombre» en forma abstracta, y no como el «conjunto de las relaciones sociales» (históricamente concretas y determinadas), por cuya razón se limitaban a «explicar» el mundo cuando en realidad se trata de «transformarlo»; es decir, en que no comprendían la importancia de la «actividad revolucionaria»"(187).

Así, pues, el viejo materialismo era inaceptable para Marx y Engels (así como para Lenin) ante todo debido a su carácter *mecánico*, a que procuraba explicarlo todo por causas puramente mecánicas. Pero precisamente debido a que este materialismo era "predominantemente mecánico" no podía ser dialéctico, es decir, era metafísico y no histórico, y por su carácter contemplativo, no comprendía la importancia de la práctica revolucionaria. El materialismo mecánico aplica pues a todos los fenómenos el *rasero de la mecánica*. Además, parte del reconocimiento únicamente de la *categoría de cantidad*, con lo que se rechaza la categoría de calidad. A este aspecto ya me he referido antes. El reconocer solamente la categoría de cantidad conduce, como ya he dicho, al revisionismo de Bernstein, a la "media" de Berdiáiev y a la teoría evolucionista de Struve. Según su punto de vista, toda calidad sólo es el resultado de un crecimiento ininterrumpido gradual, o una reagrupación de elementos cuantitativos, su suma. No hay ninguna interrupción, ningún tránsito a una nueva calidad sustancialmente distinta de la vieja calidad

(186) *C. Marx y F. Engels*, "Obras Escogidas", ed. cit., t. II, pág. 348.
(187) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXI, pág. 47.

que, en verdad, la ha producido. Por ello el socialismo *crece dentro* del capitalismo, representando tan solo una variación cuantitativa de éste.

El materialismo mecanicista conoce una sola forma de movimiento: el *desplazamiento de lugar*, al que se reducen todos los fenómenos. Este punto de vista no admite, en su esencia misma, los cambios cualitativos.

El materialismo dialéctico rechaza la aplicación del "rasero de la mecánica" a todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. Engels consideraba que las leyes de la mecánica continúan en vigor en los fenómenos biológicos, pero pasan a segundo plano ante otras leyes superiores. Reconocía, por consiguiente, tanto la *unidad* como la *especificidad* de los diversos fenómenos de la realidad, en dependencia de las diferentes formas del movimiento.

El camarada Timiriázev ha manifestado con orgullo que no piensa aplicar la mecánica a los fenómenos sociales. Pero, en primer lugar, esto es lo que hacen sus partidarios. Y en segundo término, la circunstancia de que el camarada Timiriázev no siga por este camino lo único que demuestra es su inconsecuencia.

Aquí, uno de los "sabios" me gritó que el marxismo contradice a la ciencia. Sin embargo hasta el profesor Samoilov, que en general tiene una actitud negativa respecto al materialismo dialéctico, se ha visto obligado a reconocer que la dialéctica permitió a Engels realizar una serie de asombrosas anticipaciones en el campo de las ciencias naturales. Cualquiera, pertrechado con la lectura de algunos libritos de vulgarización científica, y después de enterarse por este medio de que existe la mecánica, empieza a perorar "en nombre de la ciencia" emitiendo multitud de absurdos y haciendo a Engels toda clase de reprimendas.

Sin embargo, la ciencia contemporánea no se termina con representantes como los que han intervenido aquí o como los que afirman que el marxismo contradice a la ciencia. ¿Pero acaso Engels entró en contradicción con la ciencia contemporánea? No sólo no fue así, sino que en cierta medida anticipó su desarrollo. ¿Ha entrado la ciencia moderna en contradicción con la dialéctica materialista? Naturalmente que no. Por el contrario, la ciencia moderna —y en particular las ciencias naturales— cuanto más avanzan tanto más confirman el acierto del materialismo dialéctico.

Sabemos que también Lenin defendía la necesidad de que las ciencias naturales fueran penetradas por la dialéctica. Ya en 1908, en su libro "Materialismo y empiriocriticismo" desarrolló, fundándose en los nuevos datos de la física, el punto de vista de que la mecánica no es aplicable a todos los campos de los fenómenos, que tiene sus límites incluso en la física. La mecánica es tan sólo un caso especial del electromagnetismo. ¿Qué pasa hoy día con la mecánica? ¿Podemos decir que la electrodinámica y la termodinámica pueden ser reducidas a la mecánica? Sabemos que Einstein intenta hacer la síntesis de la mecánica y la dinámica. Pero incluso en la dinámica se mantiene la contradicción entre la electrodinámica y la termodinámica. Si tomamos el voluminoso tomo de la serie "Kultur der Gegenwart" consagrado a la física, nos informaremos de ciertas cosas curiosas que no sólo no refutan a Engels sino que confirman plenamente sus ideas teórico-dialécticas. Y hay que

tener presente que "Kultur der Gegenwart" es considerada la publicación científica más autorizada.

"A mediados del siglo pasado —leemos allí— se creía posible reducir todas las formas de energía a una forma única. La mecánica desempeñaba un papel exclusivo, y la física consideraba que todos los aspectos de la energía se reducen a una forma única, es decir, a la *forma mecánica*. Por ello en ese entonces existía la convicción de que en última instancia todos los procesos deben ser considerados procesos *mecánicos*. Hoy día, en cambio, podemos decir con seguridad que esa convicción no resiste la crítica"(188).

En otro pasaje se dice que "todos los físicos contemporáneos sin excepción están de acuerdo en que las leyes de la mecánica son válidas para los movimientos rápidos de las pequeñas masas"(189). En su artículo inserto en ese mismo volumen, Max Planck describe el estado actual de la física del siguiente modo: "La física tiene por misión dominar, además de los procesos del movimiento, un número aun mayor de otros fenómenos... El desarrollo de la mecánica ha conducido a la electrodinámica, que se ha separado de la mecánica convirtiéndose en una disciplina independiente que ahora, a su vez, ejerce una muy poderosa influencia sobre la mecánica"(190). La teoría de la relatividad —prosigue— intenta conjugar la mecánica y la electrodinámica en la «dinámica», *subordinándola en cierto sentido a la mecánica*... Pero después de esto, permanece aún la contradicción entre la *dinámica* y la *termodinámica*. Sobre todo la dinámica no puede casi explicar el carácter *irreversible* inherente a todos los fenómenos caloricos. Mientras que todos los procesos térmicos y químicos van en un sentido único, es decir, son irreversibles, los procesos dinámicos, al igual que los mecánicos y los electrodinámicos, son reversibles, o sea, pueden discurrir en el tiempo hacia adelante y hacia atrás"(191). En sus "Ensayos de física", Planck afirma que "al aplicar el método estadístico en sus investigaciones, la física ha renunciado a la aplicación plena incluso de la mecánica de los átomos"(192). Además del movimiento mecánico, de desplazamiento de lugar, de traslación, existen procesos de metamorfosis y otros. Ustedes pueden ver que las cosas no son tan sencillas como las describen nuestros adversarios. Incluso en el campo de la física, la cuestión es mucho más compleja de lo que piensan los mecanicistas. Por desgracia no es éste el lugar para examinar en detalle este particular, ya que son problemas complejos que nos demandarían demasiado tiempo. Pero ruego a quien afirma que el materialismo dialéctico, el marxismo, contradice la ciencia contemporánea, que nos diga: ¿dónde, en qué, en cuáles partes? Entonces podremos hablar. Pero me permito asegurar de antemano que el marxismo, tanto en sus premisas filosóficas como en el campo de la metodología general y en su parte sociológica, está siendo confirmado día a día plenamente por la vida y por la ciencia.

---

(188) "Physik", pág. 283.
(189) *Ibid.*, pág. 294.
(190) *Ibid.*, pág. 817.
(191) *Ibid.*, pág. 819.
(192) *M. Planck*, "Ensayos de física", pág. 30.

Para terminar con el tema, me resta sólo pronunciar algunas palabras acerca del *movimiento en general*. Uno de nuestros ardorosos oponentes, y que goza de cierta fama, el camarada Perov, me ha reprochado que yo considerara al movimiento un atributo de la materia. "Yo más bien diría —afirma ingenuamente el camarada Perov— que el movimiento es una propiedad de la materia". Por mi parte no soy ningún pedante y no me aferro a las palabras. Porque la cuestión no reside en las palabras. Sin embargo, se debe observar que esta culpa no me corresponde a mí *personalmente*. Si alguien erró ha sido ante todo Engels cuando en la "Dialéctica de la naturaleza" habla del movimiento como atributo de la materia. ¿Pero tiene razón Engels? ¿No se habrá "confundido" aquí el viejo maestro? No, no se ha confundido, sino que tiene plena razón. Porque una propiedad puede ser algo casual, exterior, mientras que *el movimiento es la forma de existencia de la materia*. No hay materia sin movimiento, como no hay movimiento sin materia. En este sentido el movimiento es el atributo, es decir, la forma de existencia de la materia. Es inseparable de la materia y constituye con ella una *unidad* indisoluble. Esto es lo que Engels quería decir.

XI

Permítaseme pasar ahora a la parte final de mi discurso y trazar las tareas teóricas que se nos plantean. No puedo entrar a valorar el actual momento histórico, con el que se vinculan y del que derivan estos problemas. Brevemente, me permitiré decir lo siguiente: Nuestra época se caracteriza, de una parte, por procesos revolucionarios colosales, y de otra, en cierto sentido vinculada a ellos, por una revolución inaudita en el campo de las ciencias naturales. Estos acontecimientos exigen ser comprendidos. Estamos ante una nueva y grandiosa síntesis científica que sólo es posible sobre la base del método marxista, de la dialéctica materialista. Hoy día, en las condiciones extremadamente complejas de la vida, que coloca ante nosotros los problemas nuevos de la construcción del socialismo, o de la lucha de la clase obrera en una situación nueva, no podemos contentarnos con los resultados alcanzados por la generación anterior de marxistas revolucionarios. Nos es preciso desarrollar y profundizar la lógica marxista, el método marxista, es decir, dialéctico, que nos permitirá comprender mejor, más profunda y plenamente la nueva situación. Tenemos que afinar este instrumento insustituible que recibimos de nuestros maestros y que también nos ayudará en la lucha ideológica contra todas las corrientes del pensamiento hostiles al marxismo.

En mi primer discurso he señalado que hace algunas décadas luchábamos principalmente en favor de la *concepción materialista del mundo* contra el idealismo. A este respecto, en ese entonces, se promovían a primer plano los problemas de la *teoría del conocimiento*. En la época que vivimos, el primer puesto de nuestro trabajo teórico pertenece a los *problemas de la metodología*. Esto, naturalmente, no significa en modo alguno que eliminamos los problemas referentes a la concepción del mundo o a la teoría del conocimiento. Por el contrario, desde nuestro

punto de vista, esos problemas deben ser sometidos a una elaboración más profunda, pero en conexión y dependencia primordialmente de la dialéctica materialista, a la que aún toca abarcar y elaborar los ingentes materiales nuevos que proporcionan tanto las ciencias naturales como las sociales.

Caracterizando al marxismo sobre la base de la correspondencia de Marx y Engels, Lenin escribía:

"Si intentáramos definir con una sola palabra el punto focal, por así decirlo, de toda la correspondencia, el punto en que convergen todas las ideas expresadas y analizadas, acudiríamos a la palabra *dialéctica*. La aplicación de la dialéctica materialista a la revisión de toda la economía política desde sus fundamentos, a la historia, a las ciencias naturales, a la filosofía y a la política y táctica de la clase obrera, es lo que, más que nada, interesaba a Marx y Engels; en esto aportan ambos lo más esencial y lo más nuevo, en esto consiste su paso genial en la historia del pensamiento revolucionario"(193).

¿En qué, cabe preguntar, puede consistir el posterior desarrollo del marxismo? En continuar las mismas tareas que se plantearon Marx y Engels, y que no pueden ser culminadas ni agotadas porque la ciencia y la vida siguen desarrollándose. Naturalmente, nadie abriga la utópica esperanza de que esta tarea pueda ser cumplida incluso en nuestro tiempo por un solo hombre o en un solo día. No, es la tarea de toda una generación, hoy de la nuestra, y debemos llevarla a cabo.

De manera que en primer término ante nosotros se plantea la necesidad de elaborar la dialéctica materialista, de crear una teoría de la dialéctica sobre la base de la reelaboración materialista de Hegel, sobre la base de las obras de Marx, Engels, Lenin y Plejánov. Creo que nada se puede objetar a esto. Y sin embargo nuestros adversarios están librando una lucha desesperada contra la elaboración de los problemas de la lógica dialéctica, contra el desarrollo de la metodología marxista. Más aun, sobre esta base se ha formado, como ya he dicho antes, un frente unido de machistas —pasados y presentes—, freudistas, empiristas y materialistas mecanicistas(194).

Debemos decir que además de la lógica "externa" hay aquí también una lógica "interna", ya que en cuanto al método los machistas siempre han sido mecanicistas, y por otra parte, entre los materialistas siempre ha habido algunos que, aunque hablaban de dialéctica, en esencia siempre fueron materialistas mecanicistas.

Así, pues, podía ocurrir lo que en realidad ocurrió: cuando de los problemas del materialismo y del idealismo se pasó a la profundización del marxismo, a los problemas metodológicos, el frente unido de los materialistas se desintegró y los materialistas mecanicistas concertaron un bloque con los idealistas claramente manifiestos, encubriendo diversas variedades del idealismo.

---

(193) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XIX, pág. 548.

(194) Algunos de ellos ya han llegado al acuerdo de que el marxismo es sólo la síntesis del socialismo utópico y la economía política clásica. ¡Y nosotros hemos creído "ingenuamente" a Marx y Engels que el método del materialismo dialéctico ha desempeñado en esta síntesis un papel esencial!

La segunda tarea fundamental que se plantea actualmente ante nosotros consiste en situar las *ciencias naturales sobre el fundamento de la dialéctica materialista*, el método del materialismo dialéctico. En este dominio, como en el de la dialéctica teórica, disponemos de la gran labor realizada por nuestros maestros, en primer término por Engels y Lenin, de modo que no tendremos que construir en el desierto. A pesar de ello nos queda por delante una enorme labor, ya que aquí es preciso superar la resistencia no sólo de los enemigos declarados del marxismo, sino de una parte de los "marxistas" mismos que en este dominio, están enteramente bajo la influencia de "la tradición", prisioneros del pensamiento burgués. No en vano el camarada Timiriázev nos aconseja aprender la dialéctica no en Hegel, Engels y Lenin, sino en el físico J. Thomson. Y la camarada Axelrod, como recordarán Uds., nos aconsejaba dejar en paz a los naturalistas. Ellos, dice, hacen su obra, y ustedes no deben entrometerse en ella. Nosotros no podemos seguir tan "sabios" consejos. Consideramos importante y necesario en el más alto grado que el método de la dialéctica materialista penetre en las ciencias naturales. Consideramos una tarea inmediata que mediante la aplicación de la dialéctica del materialismo, los marxistas asimilen y elaboren todo el enorme material de las ciencias naturales, lo que permitirá elevar el materialismo dialéctico a una nueva etapa, y aparejará un considerable acrecentamiento de la herencia que nos han legado. Esta tarea adquiere además gran importancia teniendo en cuenta las tentativas llevadas ya a cabo por marxistas para liquidar el materialismo dialéctico en favor de las "ciencias naturales contemporáneas"(195).

Precisamente por ello, ideológica y hasta organizativamente, es preciso realizar una estrecha alianza entre el marxismo y las ciencias naturales, entre los filósofos marxistas y los naturalistas marxistas.

La tercera tarea de nuestra época consiste en aplicar la dialéctica materialista a todos los problemas candentes de la actualidad en el campo de la *vida social*, que presenta ante nosotros *nuevas tareas* cada día. En otras palabras, la aplicación de la dialéctica materialista a los problemas históricos, a los problemas de la revolución, de la dictadura del proletariado, a nuestra construcción económica, a la política y la táctica de la clase obrera en general: he aquí la tarea que se plantea lo que se denomina *materialismo histórico.*

---

(195) Para nadie es un secreto que las "ciencias naturales contemporáneas" están penetradas hasta la médula por momentos ideológicos, dicho de otro modo, que ellas descansan, consciente o inconscientemente, en determinadas premisas filosóficas, es decir, metodológicas y gnoseológicas. ¿Acaso para los marxistas no es evidente que la lucha por el materialismo dialéctico tiene en este plano enorme importancia, tanto más cuanto que los resultados de las ciencias naturales tienen a su vez enorme influencia en la elaboración de la concepción general del mundo?

En cambio ¿qué vemos en la actualidad? Por una parte, se dice que el materialismo dialéctico se concreta en las ciencias naturales mecánicas actuales; por otra, se hace el intento de disolver el materialismo dialéctico en determinadas direcciones de las ciencias naturales contemporáneas, por ejemplo, en la teoría de la relatividad. En uno y otro caso, se liquida el materialismo dialéctico.

Tales son las grandiosas tareas *positivas*, las tareas de la *construcción* en el campo de la teoría del marxismo, que plantea la época revolucionaria actual. A estas tareas históricas debe subordinarse también nuestra *labor de investigación y de enseñanza científica*. Las tareas que he bosquejado son a mi juicio el verdadero legado de Lenin en el dominio de la teoría marxista, tal como lo expuso en su artículo "Sobre el significado del materialismo militante". Es la tarea de toda una generación. Y si todos trabajamos *en esta dirección*, es posible que nosotros, o quienes nos sucedan, logremos elevar el materialismo dialéctico a una etapa nueva y más alta.

Además de las citadas tareas *positivas*, no debemos perder de vista ni por un momento la necesidad de luchar incesantemente contra las corrientes hostiles al marxismo, contra todas las tendencias *revisionistas y liquidadoras* infiltradas de una u otra forma en el campo del marxismo[196].

La camarada Axelrod, al intervenir en estos debates, señalaba como mérito propio que en otro tiempo había luchado contra el kantismo. A esto debemos responder: nosotros *reconocemos* ese mérito suyo, pero desde entonces han transcurrido veinte o veinticinco años, y mientras tanto la vida no ha permanecido inmóvil. Durante este tiempo —y particularmente en el transcurso de los últimos diez años— han aparecido una multitud de nuevos grupos no sólo revisionistas, sino abiertamente liquidadores. ¿Qué ha hecho usted o qué está haciendo para la lucha contra ellos? No sólo no ha levantado un dedo para combatirlos sino que, por el contrario, usted misma se ha mezclado con uno de esos grupos y ahora considera necesario luchar contra nosotros, mientras que nosotros trabajamos en la medida de nuestras fuerzas según el camino trazado y podemos señalar algunos éxitos. La labor de usted, la labor de su grupo —sin carácter, sin principios y abigarrado— se enfila actualmente hacia la lucha contra el marxismo ortodoxo. En toda una serie de puntos, su "crítica" coincide con la de los liquidadores europeo-occidentales del marxismo. Sus intervenciones aquí han tenido un carácter liquidador concreto y por ello los calificamos a ustedes de liquidadores del marxismo y libraremos contra ustedes una lucha sin cuartel.

7. EN EL QUINTO ANIVERSARIO DE LA REVISTA "BAJO LA BANDERA DEL MARXISMO"

Nuestra revista ha cumplido cinco años. Aunque no es un período muy largo, no por ello el aniversario deja de constituir una fiesta significa-

(196) Se comprende fácilmente que junto a las tareas fundamentales inmediatas en el dominio de la labor teórica (y práctica) hay que subrayar además los problemas que le son afines tanto de la ideología como los que tocan a la génesis del marxismo. Me refiero a la historia del materialismo y de la dialéctica, a la reelaboración de la historia de la ciencia y de la filosofía desde el punto de vista del marxismo.

tiva no sólo para sus redactores, colaboradores y amigos más cercanos, sino también para un amplio círculo de lectores.

En este comentario nos proponemos, como es costumbre en tales casos, hacer un balance del quinquenio transcurrido y señalar las principales tareas que se nos plantean en el campo de la teoría, en esta etapa histórica de desarrollo de la lucha proletaria por la reconstrucción socialista de la sociedad burguesa contemporánea.

I

En el primer número doble de la revista, aparecido a principios de 1922, la redacción, evitando hacer promesas y declaraciones pomposas, dijo modestamente que como misión primordial se proponía desplegar la bandera del materialismo militante, la bandera del marxismo ortodoxo.

"La gran revolución —se dice en ese artículo programático de la redacción— conmovió a las masas, promovió a las posiciones avanzadas de la revolución a las amplias capas de obreros y campesinos, volcó en las filas de la vanguardia de la revolución —el PCR— a cientos de miles de miembros jóvenes que aprendieron excelentemente a combatir en medio del fuego y la tempestad de la revolución, pero aún tienen que ser templados en la escuela de la filosofía de Marx para llegar a ser comunistas firmes, seguros e inquebrantables".

Después de haberse dado por tarea teórica la educación marxista de la joven vanguardia proletaria, la redacción se comprometió a luchar, en nombre de la concepción materialista del mundo rigurosamente sustentada, contra todo eclecticismo, contra todas las tendencias idealistas, contra el pesimismo, el misticismo y el opio de la religión.

Pero la justicia obliga a decir que por muy claras y concretas que aparecieran las tareas inmediatas a quienes en aquel entonces formaban la redacción, el verdadero y auténtico programa de la revista, que determina por un largo período histórico su carácter, su contenido y su dirección, lo formuló Lenin en su famoso artículo "Sobre el significado del materialismo militante".

A este respecto es preciso señalar que Lenin demostró siempre el más vivo interés por nuestra revista, atribuyéndole una enorme importancia para la educación y formación teórica de la joven intelectualidad proletaria. Aunque sobre sus hombros recaía el inmenso peso de la labor partidaria y estatal, Lenin siempre encontró tiempo para inspirar a los dirigentes de la revista con sus prudentes consejos y sus valiosas indicaciones. De esta forma, la revista "Bajo la Bandera del Marxismo" es en cierto sentido hija de Lenin. Por ello sobre todos nosotros, dirigentes y colaboradores de la revista, recae el deber de procurar el pleno cumplimiento de las tareas que Lenin nos encargara al trazar el programa de la revista. Procuraremos destacar los puntos fundamentales indicados en el mismo y veremos en qué medida la revista ha logrado cumplirlos.

P. 1. La revista "Bajo la Bandera del Marxismo" debe ser el órgano del materialismo militante; una revista que quiere ser órgano del mate-

rialismo militante, escribía Lenin. debe ser un órgano combativo en el sentido de desenmascarar y perseguir sin tregua a todos los "lacayos diplomados del clericalismo" de nuestros tiempos, lo mismo si actúan como representantes de la ciencia oficial o en calidad de franco-tiradores que se autotitulan publicistas "demócratas de izquierda o ideológicamente socialistas".

P. 2. El órgano del materialismo militante debe ser al propio tiempo el órgano del ateísmo combativo. A juicio de Lenin debe dedicar mucho espacio a la propaganda del ateísmo. al examen de la literatura militante y a la corrección de los defectos que a este respecto cometan los organismos estatales.

P. 3. El grupo de redactores y colaboradores de la revista "Bajo la Bandera del Marxismo" debe constituir, en mi opinión —escribe Lenin—, algo así como una "Sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana".

De las tareas inmediatas planteadas ante el órgano del materialismo militante derivan ciertos procedimientos técnicos a que debe atenerse la revista. Con el fin de resolver satisfactoriamente las tareas indicadas es preciso, según Lenin, realizar una alianza tanto con los sociólogos materialistas, como con los naturalistas materialistas.

II

Pasando ahora a la cuestión de cómo y hasta dónde la redacción efectivamente ha cumplido en el transcurso de los últimos cinco años el programa trazado por Lenin, séanos permitido referirnos a los estados de la opinión social contra los cuales la revista tuvo qne luchar en los diferentes períodos de su vida.

En este sentido podemos señalar una serie de etapas recorridas por la revista en relación con los estados de opinión mencionados, que abarcaron a una parte de nuestros medios marxistas en los distintos períodos de nuestra vida social. Nuestra revista ha sido muy sensible a estos estados de opinión, les ha dado respuesta y con frecuencia ha ofrecido sus páginas a sus representantes para tener al mismo tiempo la posibilidad de criticarlos rigurosamente desde el punto de vista del materialismo dialéctico.

En sus primeros tiempos, la revista tuvo que batirse contra los llamados recusadores de la filosofía. A la sazón, esta epidemia llegó a abarcar círculos considerables de nuestra intelectualidad marxista. Sería ingenuo pensar que hoy estas corrientes de opinión han desaparecido por completo. En realidad, el período heroico de la revolución había pasado, el proletariado había aniquilado la contrarrevolución y consolidado su poder. Había llegado el momento de dedicarse al trabajo diario de la construcción del socialismo. Como es natural, saltaban a primer plano las exigencias prácticas: el desarrollo de la técnica, la restauración de la economía arruinada, los problemas de la dirección estatal. Nos parece que precisamente en ello radicaban las posibles condiciones que apare-

con ligadas a la subestimación de la teoría y a la sobreestimación del estrecho practicismo.

Es perfectamente comprensible que con tal estado de opinión, los primeros golpes se dirigieron contra la filosofía en general, y en particular contra nuestra revista. Así, el camarada Minin publicó su artículo "¡Fuera la filosofía!". Este artículo empieza con la siguiente "notable" entrada: "En los últimos meses, la lucha en el frente del pensamiento abstracto ha alcanzado gran animación: repiquetean las ametralladoras periodísticas, truena la artillería pesada bibliográfica. ¡Gozoso presagio! Pero en este tempestuoso ataque descubrimos no poca confusión, a veces, por desgracia, en las cuestiones más cardinales. ¿Ejemplos? He aquí uno, un ejemplo asombroso e impresionante: toda esta batahola acerca de una cierta «filosofía del marxismo»".

En otro pasaje el camarada Minin escribía lo siguiente: "Pero nosotros hablamos y hasta trompeteamos acerca de esta misma filosofía. Así, Plejánov emplea muy a menudo el término no marxista de «filosofía marxista», o bien del «aspecto filosófico» del marxismo. («Problemas fundamentales del marxismo», cap. 1). Y también Lenin escribe: «...espero que ellas (sus obras) serán... como un manual para el conocimiento de la filosofía del marxismo, del materialismo dialéctico, y lo mismo digo de las conclusiones filosóficas que derivan de los más recientes descubrimientos de las ciencias naturales»".

"La nueva revista «Bajo la Bandera del Marxismo» peca en buena parte a este respecto, comenzando por su artículo titulado «De la redacción» (Nos. 1-2)".

Así, pues, culpable por su parte filosófica, la revista fue hostilmente acogida por los adversarios de la filosofía. Estos no eran pocos en 1922, y no son menos en 1926, pero la revista luchó contra los negadores de la filosofía del marxismo, contra todos los simplificadores, apoyándose al mismo tiempo en Lenin, quien en su artículo programático dijo de modo preciso que "sin una sólida fundamentación filosófica ninguna ciencia natural, ni materialismo alguno, podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas, contra la restauración de sus concepciones"(197).

En este breve comentario sobre el aniversario no podemos detenernos en todas las etapas o momentos de la historia de la lucha de nuestra revista por el materialismo dialéctico, por la filosofía del marxismo. Este tema exigiría un artículo más extenso. Por ello nos limitaremos a subrayar los momentos principales.

Lenin comprendía perfectamente que negar la filosofía del marxismo conduce a desarmar al proletariado, a su capitulación ante las ideas burguesas. Las ciencias naturales o las ciencias positivas por sí mismas, sin una fundamentación filosófica, no pueden resistir la lucha contra las ideas burguesas. En este sentido nuestra revista ha bregado durante cinco años por la filosofía y, lo esperamos, no se apartará de esta posición en lo futuro, a pesar de la bastante difundida convicción de que la filosofía

(197) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXIII, pág. 214.

no es nada y que las ciencias positivas lo son todo, o de que las ciencias positivas son en sí mismas la filosofía.

Así, pues, durante el primer período de existencia de la revista, las tareas de combate se concentraron tanto en la propaganda del materialismo como en torno al problema del derecho mismo a la existencia de la filosofía del marxismo.

Ante la revista se alzaba la tarea de la propaganda del materialismo militante entre la joven vanguardia proletaria.

Con este fin fueron desarrolladas la teoría del conocimiento del materialismo, la historia del materialismo y los problemas de las ciencias naturales contemporáneas. Simultáneamente se libraba una lucha encarnizada contra las tergiversaciones del materialismo (recordemos el "enchufismo") y contra toda suerte de corrientes idealistas en todos los campos del saber.

Nuestra revista cumplía de tal forma su misión como órgano del materialismo militante, sosteniendo el combate contra la simplificación por un lado, desenmascarando y persiguiendo a todos los "lacayos diplomados del clericalismo" contemporáneos, por el otro.

III

Las cosas no se presentaban tan bien en el campo de la propaganda del ateísmo. Como es natural, el ateísmo es inseparable del materialismo. Por consiguiente, la lucha por una concepción materialista del mundo significa al propio tiempo lucha por una concepción atеísta. Sin embargo, la propaganda atea debe realizarse de un modo independiente. Lenin aconsejaba dar información sobre la literatura atea. Consideraba particularmente importante "utilizar libros y folletos que contengan gran número de hechos concretos y comparaciones, que demuestren la relación que existe entre los intereses de clase y las organizaciones de clase de la burguesía moderna con las organizaciones de instituciones religiosas y de la propaganda religiosa"[198]. Recomendaba además seguir atentamente esta clase de literatura en todos los idiomas e insertar resúmenes o traducciones de los más valiosos trabajos sobre el tema.

Hay que decir sin rodeos que a este respecto nuestra revista ha realizado muy poco.

Lenin recomendaba que para luchar contra el oscurantismo se concertaran incluso "alianzas" con el sector progresista de la burguesía, desenmascarándola sin pausa, al mismo tiempo, cuando cae en la reacción.

Por otra parte, Lenin insistía en que era necesario editar los panfletos ateístas del siglo XVIII, entendiendo con razón que "rehuir la alianza con los representantes de la burguesía del siglo XVIII, es decir, de la época en que ésta era revolucionaria, equivaldría a traicionar el marxismo y el materialismo"[199].

---

(198) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXIII, págs. 212-213.
(199) *Ibíd.*, pág. 212.

Lenin insistía, pues, en la necesidad de una "doble" alianza: con la parte progresista de la burguesía moderna y con la burguesía revolucionaria del siglo XVIII.

En su artículo "Sobre el significado del materialismo militante", Lenin escribía además que, para vergüenza nuestra, hasta ahora no hemos abordado la traducción de "la literatura atea militante de fines del siglo XVIII para su difusión en masa entre el pueblo", y entre paréntesis subrayaba especialmente que este hecho es "una de las muchas pruebas de que en una época revolucionaria es mucho más fácil conquistar el poder que saber utilizarlo"(200).

Pero desde que dichas líneas fueron escritas se ha hecho bastante en el campo de la propaganda atea. Muchos de los panfletos ateístas del siglo XVIII han sido ya traducidos al ruso y editados en libros por separado. Tenemos además ediciones especiales que tienen como finalidad la propaganda del ateísmo. Estas circunstancias explican en gran medida que nuestra revista destinara relativamente poco espacio a este frente extremadamente importante. A nuestro juicio, esta situación debe cambiar en lo futuro, tanto más por cuanto en la época de posguerra las tendencias religiosas y místicas que han abarcado a toda la burguesía mundial, penetran también en los medios proletarios. Tenemos presente sobre todo al llamado socialismo religioso, que florece no sólo en Alemania y Austria, sino también en Holanda, Bélgica, Inglaterra y otros países.

Nuestra revista debe conceder mucha atención a tales tendencias esencialmente antiproletarias. La ideología clerical contra la que, en su edad juvenil, combatió encarnizadamente la burguesía a través de sus representantes revolucionarios, hoy, al fin de sus días, se ha convertido en su bandera "ideológica", al tiempo que los grupos pequeñoburgueses, próximos al movimiento obrero, introducen esa ideología clerical en las masas proletarias. Es imprescindible sostener una lucha infatigable y sin pausa contra tal estado de cosas, pese a que esos fenómenos tienen lugar sobre todo fuera de nuestro país.

Pero, por otro lado, no conviene olvidar el hecho de que entre los obreros, no sólo en nuestro país, sino también en el extranjero, el movimiento ateísta, por la fuerza de las cosas, se desarrolla y consolida. Crece en amplitud y profundidad. Cabe señalar a este mismo respecto que también entre los grupos pequeñoburgueses, y en particular entre los "intelectuales", tenemos "aliados", aunque, claro está, no muy seguros. En Alemania, por ejemplo, sería imprudente no tener en cuenta los círculos bastante amplios de la "intelectualidad" que se agrupan en torno a los "Monistische Monatshefte". Basta comparar los "Sozialistische" si así se puede decir, "Monatshefte" con los "Monistische Monatshefte" para convencernos de que este último, en lo que concierne a su ala izquierda por lo menos, lucha en general por la concepción materialista y atea, sometiendo a dura crítica a la socialdemocracia por sus tendencias idealistas y clericales tanto en el campo de la teoría, de la ideología, como en el de las medidas prácticas. Nos vimos agradablemente sorprendidos

(200) *Ibíd.*, pág. 210.

al encontrar en las páginas de esta revista referencias a los trabajos de Lenin y otros marxistas materialistas rusos, que utilizan para luchar contra el idealismo y el clericalismo. Si se tiene en cuenta que esta publicación lleva a cabo una política de amistad para con nuestra Unión y que algunos de sus colaboradores llegan incluso a "conceder" que el leninismo no es tan terrible como lo pintan sus adversarios, deberemos admitir que ignorar tales aliados no sería acertado. Repetimos una y otra vez que nos referimos al ala izquierda del grupo citado, que sostiene el punto de vista materialista y ateo. En la lucha contra los prejuicios religiosos y las corrientes idealistas, estos elementos de izquierda son nuestros "aliados".

IV

Mientras que el primer período de existencia de nuestra revista se caracteriza principalmente por la lucha en favor de la concepción materialista, el segundo período principal, que llega hasta nuestros días, transcurre bajo el signo de la lucha por la dialéctica materialista.

A causa de una insignificante vela ardió Moscú. En la imprudente intervención del camarada Minin, quien por otra parte no nos reveló ningún secreto, tiene su origen este amplio grupo antifilosófico y antidialéctico. Hay entre nosotros gente tan extravagante que cree que si el mundo descansa en el mal es debido a que el mal está en la teoría. Es ésta una orientación muy peligrosa. En un momento pareció que esa tendencia abarcaba círculos muy amplios; felizmente, en el último tiempo se observa un cambio favorable a este respecto. Pero tal estado de opinión se halla muy lejos de haberse extinguido.

El grupo mecanicista, que sostiene una lucha sin gloria contra el materialismo dialéctico, es decir, contra el marxismo, ha aglutinado a todas las filosofías y teorías "descontentas" con la dialéctica, de modo que el mininismo constituye en cierto modo el cimiento sobre el que se ha erigido el edificio mecanicista.

En los dos últimos años sucedieron dos importantes acontecimientos: se publicó la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels y las notas de Lenin sobre la dialéctica. Al parecer los marxistas deberían haberse sentido obligados a dedicarse inmediatamente al estudio de estos trabajos y a su desarrollo posterior. Pero no fue así. En los hechos, por el contrario, se llegó a una "paradoja" inesperada.

Estos trabajos clásicos sobre la dialéctica fueron, por extraño que parezca, un impulso más para cohesionar a todos los antidialécticos, a todos los mecanicistas.

Podemos hacer constar aquí con satisfacción el hecho de que nuestra revista no inclinó su bandera ante los adversarios, de que consideró su deber continuar la tradición del marxismo y hacer todo lo posible para cumplir el tercer punto del programa de Lenin.

No estará de más refrescar en la memoria del lector este punto del programa de un modo más desarrollado. Lenin afirmaba primero que "sin una sólida fundamentación filosófica ninguna ciencia natural ni ma-

terialismo alguno podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas, contra la restauración de sus concepciones". Más adelante Lenin concreta su idea al tratar la cuestión de las relaciones entre las ciencias naturales y la filosofía, lo que es muy importante con referencia a nuestras discusiones actuales. "Para sostener esta lucha —prosigue Lenin—, y llevarla a buen término, el naturalista debe ser un materialista moderno, partidario consciente del materialismo representado por Marx, es decir, un materialista dialéctico"(201).

¿Por qué medios puede ser alcanzado este objetivo? A esta pregunta Lenin da la siguiente respuesta: "Para alcanzar este objetivo, los colaboradores de la revista «Bajo la bandera del marxismo» deben organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista". "En base a la forma en que Marx aplicaba la dialéctica de Hegel, concebida de manera materialista, podemos desarrollarla en todos sus aspectos, publicar en la revista trozos de las principales obras de Hegel, interpretarlas de modo materialista, comentándolas con ayuda de ejemplos de la aplicación de la dialéctica por Marx y con ejemplos de la dialéctica aplicada al terreno de las relaciones económicas y políticas, de los que la historia moderna, sobre todo la guerra imperialista actual y la revolución, nos ofrecen un número extraordinariamente abundante"(202). Más adelante, Lenin dice algo completamente inaudito desde el punto de vista de nuestros antidialécticos, cuando expresa: "el grupo de redactores y colaboradores de la revista «Bajo la Bandera del Marxismo» debe constituir algo así como una «Sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana»".

Este acentuamiento de la cuestión demuestra que Lenin consideraba el desarrollo de la dialéctica de Hegel desde el punto de vista materialista como una tarea fundamental de la revista, y por consiguiente, también de nuestro tiempo.

Termina la exposición de este punto programático con la reiteración del siguiente llamado a los naturalistas: "Los naturalistas modernos —escribe Lenin— encontrarán (si saben investigar y si nosotros aprendemos a ayudarlos) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel una serie de respuestas a los problemas filosóficos que plantea la revolución en las ciencias naturales y ante los cuales «caen» en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas.

El materialismo no puede ser combativo si no se plantea semejante objetivo y lo pone en ejecución de modo sistemático; de otro modo seguirá siendo, para usar una expresión de Shchedrín, no tan combativo como combatido. Sin ello, los grandes naturalistas seguirán siendo, con la misma frecuencia que hasta ahora, tan impotentes en sus conclusiones y generalizaciones filosóficas. Esto se debe a que las ciencias naturales progresan con tanta rapidez y atraviesan por un período de tan profundo viraje revolucionario en todas sus ramas, que no pueden prescindir de las conclusiones filosóficas"(203).

---

(201) *Ibíd.*, pág. 214.
(202) *Ibíd.*, págs. 214-215.
(203) *Ibíd.*, pág. 215.

¿Se puede acaso formular las ideas de un modo más claro, más persuasivo y más preciso, que como lo hizo Lenin en el problema referente a las relaciones entre las ciencias naturales y la dialéctica? Sin embargo, la lucha entablada entre los mecanicistas y los dialécticos gira en torno a estas tareas que con tanta claridad y precisión fueron promovidas por Lenin como inmediatas y fundamentales. En lugar de trabajar aunando las fuerzas en la dirección indicada, entre los marxistas, precisamente en este punto, se ha producido la división, que también ha abarcado a una parte de los más cercanos colaboradores de la revista. Felizmente, la orientación general de nuestra publicación no ha sido perturbada por ello. Con pocas excepciones y desviaciones, la revista, en general, ha mantenido la guardia en torno al programa formulado por Lenin y ha procurado en lo posible llevarlo totalmente a cabo, pese a todos los ataques y obstáculos procedentes de los adversarios.

A nuestro parecer, la revista también ha hecho algo en el campo del desarrollo de la dialéctica. Verdad es que el período transcurrido no ha sido muy favorable para el cumplimiento de una tarea tan importante. Puede decirse que hasta el día de hoy ha sido preciso malgastar fuerzas y tiempo sobre todo en la defensa de principios de la dialéctica, defendiendo, por así decirlo, su derecho a la existencia. A pesar de ello podemos registrar algunos éxitos en el desarrollo de la dialéctica y de su aplicación a las ciencias naturales.

No es un secreto para nadie que la polémica acerca de la cuestión de la dialéctica, llevada a cabo en las páginas de nuestra revista como en las discusiones entre los dialécticos y los mecanicistas en asambleas abiertas, inquietó a nuestros naturalistas y los ha impulsado a mostrar mayor interés hacia los problemas del método dialéctico, de manera que en este frente podemos anotar importantes progresos. Nuestra revista ha desempeñado y sigue desempeñando el papel dirigente en este movimiento. Cierto es que una parte de los marxistas patentados, particularmente los naturalistas marxistas, en el momento de mayor responsabilidad marcharon a la deriva. No obstante, el movimiento social en torno a la dialéctica continúa desarrollándose en amplitud y profundidad. Ha llegado a la juventud, que ahora vuelve la espalda a sus "autoridades" en el campo de las ciencias naturales, ya que en el aspecto teórico ha sobrepasado ampliamente a sus maestros.

Tenemos todas las razones para pensar que entre la filosofía y las ciencias naturales, entre los sociólogos marxistas y los jóvenes naturalistas marxistas, se ha concertado la sólida y estrecha alianza que soñaba Lenin.

V

Al entrar en su sexto año de vida, nuestra revista continuará desarrollándose en lo futuro en la dirección trazada. Será un órgano del materialismo militante, del ateísmo combativo y de la dialéctica materialista.

La primordial importancia de la dialéctica en lo presente es deter-

minada por el carácter de nuestra época. Estamos viviendo una época "crítica", revolucionaria, tanto en el campo de las relaciones sociales como en el de las ciencias naturales. Las épocas revolucionarias destruyen todos los dogmas, todas las concepciones, relaciones e ideas tradicionales. La época de las revoluciones proletarias se distingue a este respecto de las precedentes revoluciones, burguesas por ejemplo, por su mayor profundidad y alcance, ya que la revolución proletaria destruye las bases mismas del régimen burgués: la propiedad privada.

La revolución de octubre de 1917 elevó el mundo contemporáneo a un nivel histórico más alto. La revolución aniquiló en considerable medida el viejo modo de vida, las viejas relaciones y concepciones. Sobre las ruinas del viejo mundo se está creando un mundo nuevo. Las inmensas tareas planteadas ante nuestra época, las tareas de construir una vida nueva, exigen no fórmulas o sistemas ya preparados, sino un método acertado, con el cual puedan ser resueltas esas tareas. El marxismo no es un dogma, sino un método de investigación y una guía para la acción. Por ello es que insistimos en la necesidad de desarrollar en todos los aspectos la dialéctica materialista.

Pero para nuestra época, frente a la "revolución permanente" que se produce en las ciencias naturales, tiene importancia excepcional que la dialéctica materialista penetre también en este campo. Esto lo dictan tanto las exigencias y el desarrollo intrínsecos de las propias ciencias naturales, como la necesidad de luchar contra el empuje de las ideas burguesas, de la concepción burguesa del mundo. El brusco desquiciamiento de las viejas ideas y conceptos en el campo de las ciencias naturales, por una parte, nutre precisamente entre los naturalistas las tendencias idealistas, pero, por otra, ofrece un enorme material para la generalización materialistadialéctica. Por ello debemos prestar la mayor atención al frente de las ciencias naturales. También en lo futuro la revista debe dedicar gran preocupación a las ciencias naturales teóricas. Además el triunfo y la victoria definitivos del socialismo se hallan íntimamente ligados a los progresos de las ciencias naturales, que proporcionan las bases de la técnica nueva, más elevada. Las nuevas formas de la técnica, las nuevas ciencias naturales y la nueva formación social se hallan en recíproca conexión interna y son asimiladas por el materialismo teórico dialéctico, por la dialéctica materialista. Nosotros partimos de la profunda convicción de que la dialéctica materialista, como forma superior del pensamiento teórico, puede dar un importante impulso al desarrollo de las propias ciencias naturales, puede abrir nuevos caminos a la ciencia, puede ayudar a los naturalistas a elevar las ciencias naturales a una etapa nueva, superior, a semejanza de lo que ocurrió en las ciencias sociales gracias a los esfuerzos de Marx y Engels.

En los cinco años transcurridos, nuestra revista ha realizado una ingente labor en la educación teórica de la joven generación marxista. Se ha ganado sin duda las simpatías y los sentimientos amistosos de la juventud proletaria, y sobre todo, de la juventud del partido. Nuestra revista se apoya principalmente en dicha juventud, que en alto grado es ya su principal colaboradora. En lo futuro confiamos seguir mere-

ciendo idéntica comprensión y sostén por parte de la mencionada juventud.

Al propio tiempo, creemos que habiéndose formado hoy un considerable número de dirigentes teóricos es posible y necesario establecer la "alianza" con una mayor cantidad de cuadros pertenecientes a la vanguardia proletaria. Para ello es necesario hacer que la revista sea más accesible, más viva, más actual.

Abrigamos la esperanza de que la redacción logrará cumplir por entero las tareas que ante ella se plantean.

8. PARA EL RESUMEN DE LA DISCUSION[204]

I

En su folleto "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin" I. I. Stepanov ha intentado exponer en una forma más o menos sistemática los puntos de vista de los mecanicistas y de los materialistas dialécticos. Por desgracia, se debe reconocer que la "experiencia" emprendida por él es extremadamente insatisfactoria. Su trabajo (sobre todo el primer artículo, que sirve de introducción con el título de "Los principales resultados de la discusión") tiene un carácter más bien panfletario.

Las concepciones de los dialécticos son presentadas por el autor en una forma tan caricaturesca, que al lector se le ofrece una imagen completamente falseada de la fisonomía ideológica de los adversarios de Stepanov.

Sobre mi cabeza se vierten, como de un cuerno de la abundancia, acusaciones totalmente gratuitas de decadentismo, derrotismo, vitalismo, idealismo, etc. No considero necesario reaccionar contra todas esas inculpaciones personales, ya que han sido formuladas en un estado de extremado arrebato polémico.

Habríase podido esperar que el autor expusiera las verdaderas ideas de los dialécticos para después someterlas a la crítica desde el punto de vista del materialismo mecanicista. Lamentablemente, el autor escogió otro camino, más fácil en verdad, pero completamente erróneo. El autor atribuye a los materialistas dialécticos toda una serie de absurdos, que luego refuta con gran facilidad. Primer absurdo: los dialécticos niegan la teoría electrónico-nuclear de la estructura de la materia. Naturalmente, la refutación de este absurdo es sumamente fácil y el autor conquista una "brillante victoria" sobre sus adversarios. Segundo absurdo: los dialécticos rechazan la práctica como criterio de la verdad. Partirían supuestamente de su apriorístico "sistema filosófico" y todo lo que no está de acuerdo con él lo tachan afirmando: tanto peor para los

(204) Se publica abreviado.

hechos. Huelga decir que también este segundo absurdo es una pura invención. El tercer absurdo que nos atribuye nuestro adversario se reduce a aseverar que nosotros negamos todas las ciencias naturales contemporáneas, todas las conquistas de las ciencias positivas. En realidad nosotros fundamentamos siempre nuestro punto de vista dialéctico partiendo de los resultados alcanzados por la ciencia moderna y, en particular, por las ciencias naturales.

En todo el libro Stepanov habla reiteradamente sobre el vitalismo de Deborin. Pero el lector atento, que no se deje hipnotizar por las palabras ni por acusaciones escuetas, no hallará en la crítica del camarada Stepanov una sola prueba que demuestre mi vitalismo.

Como todo el trabajo de Stepanov gira en torno a los mencionados absurdos de los que no somos responsables ni poco ni mucho, es natural que las verdaderas divergencias entre los dialécticos y los mecanicistas estén considerablemente veladas...

II

Vamos a referirnos ahora al problema de la estructura electrónico-nuclear de la materia. Sobre este caballito de batalla caracolea continuamente el camarada Timiriázev. Nosotros, obsérvese, *negamos* una grandiosa conquista de las ciencias naturales contemporáneas... Esto es tan cierto como todas las demás afirmaciones de los mecanicistas. En lo que a mí respecta, *hace ya veinte años* expliqué la importancia de la teoría electrónica para el materialismo dialéctico. Pero como según el supuesto *aprioristico* de los mecanicistas, los dialécticos *debemos* negar la teoría electrónica, la cual exigiría revisar el materialismo de Engels, repiten esa falsa acusación en todos sus artículos. "Ya hemos visto —escribe el camarada Stepanov— que el jefe de la escuela que pretende dirigir la elaboración de la «metodología de todo el saber científico», el propio A. M. Deborin, abrió los brazos, completamente desconcertado, ante la teoría nuclear sobre la estructura de la sustancia y sólo pudo balbucear una frase confusa, bastante adecuada para el estado de la ciencia medio siglo atrás, pero absolutamente inaceptable para los tiempos actuales: «Aunque la ciencia contemporánea se mueva en esta dirección, ello no demuestra que es la única acertada». Si hasta el presente no pueden valorar ustedes desde su punto de vista ni siquiera una conquista científica como ésta, ni tampoco dicen nada concreto ni determinado a este respecto, ¿cuál es la *otra* dirección que ustedes *oponen* a la que divide el átomo en sus elementos? ¿Para qué sirve entonces *vuestra* dialéctica? ¡No vale un comino! Si es tan impotente ante los más agudos problemas de la ciencia contemporánea —el desdén por las «groseras ciencias naturales» (las palabras entre comillas inducirán nuevamente a error al lector, pues los términos de «groseras ciencias naturales» son presentados como si fueran míos o de alguno de mis compañeros. - *A. D*) no es más que un manto para ocultar su inocencia en este terreno—, que no se asombre luego si la ciencia, a su vez, muestra en la práctica su total indiferencia por la dialéctica de Deborin. ¡No sirve para nada! No

es una teoría ni un método de trabajo, no es una «guía para la acción científica», sino una «contemplación» vana y fútil"[205].

Obsérvese, pues, que Deborin abrió los brazos completamente confundido ante la teoría nuclear sobre la estructura de la materia. No, yo no "abrí los brazos"; hasta tal punto no es así que ya antes de Octubre había hecho su valoración desde el punto de vista del materialismo dialéctico.

Con los mecanicistas nunca hemos discutido en absoluto respecto al valor de la teoría electrónico-nuclear sobre la estructura de la materia. Son ellos quienes, por ilimitada bondad me lo adjudican simplemente. Por ello es completamente absurda la invocación que me dirige Stepanov con el reclamo de que oponga alguna otra dirección a la "que divide el átomo en sus elementos". ¿Acaso he expresado jamás "dudas" sobre este problema? ¿Por qué, pues, sustituir una cuestión por otra? La disputa gira en torno a la concepción mecanicista, en torno a la siguiente tesis de Engels: "Si todas las diferencias y todos los cambios de calidad pudieran reducirse a diferencias y cambios cuantitativos, a desplazamientos mecánicos, llegaríamos necesariamente a la tesis de que toda la materia se halla formada por partículas pequeñísimas idénticas..."[206]. Los mecanicistas piensan que las ciencias naturales contemporáneas han ridiculizado a Engels, que Engels se equivocó. No estoy de acuerdo con ello. ¿Pero qué argumentos he aducido para defender el punto de vista de Engels? ¿Rechacé acaso la teoría sobre la estructura de la materia? ¿Se puede desechar acaso una grandiosa conquista de la ciencia? Yo señalaba en mi respuesta que el problema planteado por Engels todavía no lo ha resuelto definitivamente la ciencia contemporánea. Por consiguiente, si las ciencias naturales lo hubieran solucionado definitivamente, entonces Engels, tampoco desde mi punto de vista habría tenido razón. *Este* es mi pensamiento. ¿Por qué entonces el camarada Stepanov se remite una y otra vez a mi pretendido "sistema filosófico"? Añadí además que las ciencias naturales modernas, en verdad, se mueven en esa dirección, pero ello no demuestra que tal dirección sea la única acertada, es decir, definitiva. A propósito de estas palabras los mecanicistas promovieron un terrible alboroto. Pero dediquémonos a explicar este problema con la debida tranquilidad.

Tomemos la primera parte de la afirmación de Engels: "Si todas las diferencias y todos los cambios pudieran reducirse a desplazamientos mecánicos". ¿Acaso en la física moderna no se ha planteado de una u otra forma el problema de que *no todos los cambios* se reducen únicamente a *desplazamientos de lugar?* ¿No se admite hoy en física, acaso, el *concepto de movimiento como cambio de estado?* Además, en lo que se refiere al problema de la identidad de las pequeñísimas partículas, éste no se plantea como lo cree Stepanov. La materia no es en modo alguno absoluta y cualitativamente idéntica.

También en lo que se refiere al problema de la *unidad de la materia,*

---

(205) *I. Stepanov,* "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", pág. 62.

(206) *F. Engels,* "Dialéctica de la naturaleza", pág. 201.

los mecanicistas siembran la confusión. Para ellos la unidad de la materia se identifica con la *identidad cualitativa absoluta* de sus pequeñísimas partículas. Y en su apoyo se remiten a Lenin. ¿Pero qué dice Lenin? "Cuando los físicos dicen: «la materia desaparece» —escribe— con ello quieren decir que las ciencias naturales reducían hasta ahora todas sus investigaciones del mundo físico a estas tres nociones finales: la materia, la electricidad y el éter; pero ahora quedan *sólo* las dos últimas, porque la materia se puede reducir a la electricidad, el átomo se puede representar como una especie de sistema solar infinitamente pequeño en cuyo seno los electrones negativos se mueven con una velocidad determinada (extremadamente grande, como hemos visto) alrededor de un electrón positivo. Se puede, por consiguiente, reducir el mundo físico a dos o tres elementos en vez de varias docenas (por cuantos los electrones positivo y negativo representan «dos materias esencialmente diferentes», como dice el físico Pellat... Las ciencias naturales llevan, pues, a la *«unidad de la materia»*... Tal es el contenido efectivo de la frase sobre la desaparición de la materia, sobre la sustitución de la materia por la electricidad, etc., que a tantos desorienta"[207].

Los filósofos, dice Lenin, siempre han tendido a la unidad de la materia. En este aspecto se anticiparon *teóricamente* a los resultados de las ciencias naturales. Sostenían la idea de la unidad de la "sustancia fundamental" cuando las ciencias naturales empíricas, la concepción física del cosmos, se hallaban muy lejos de la idea de la unidad de la materia. Hasta hace poco tiempo, la ciencia admitía la indivisibilidad de nada menos que 92 elementos, es decir, de 92 sustancias independientes. "La ciencia del siglo XIX —escribe Jvolson— consideraba a los elementos como sustancias *esencialmente* diferentes, admitía la presencia en la naturaleza de gran número de *agentes* fundamentales (ahora diríamos 92) que, por decirlo así, son independientes por completo, sin ningún vínculo entre sí, y claro está, no pueden transmutarse el uno en el otro bajo ninguna circunstancia"[208]. Entre la vieja ciencia y la moderna, media un abismo, ya que la física actual ha progresado considerablemente en el sentido de resolver los problemas de la unidad de la materia. En lugar de los 95 elementos fundamentales del universo (92 elementos + dos electricidades + el éter universal), ahora ya no tenemos más que cuatro agentes. "La sustitución de 95 elementos fundamentales del universo por cuatro solamente representa *una grandiosa simplificación de nuestra concepción del mundo*, de lo que no puede dejar de enorgullecerse el siglo XX"[209]. Por los cuatro elementos fundamentales del universo, Jvolson entiende a las dos electricidades y "a otros dos agentes cuyo carácter no se ha establecido aún definitivamente, pero que se nos presentan como portadores de los fenómenos de la energía radiante". Apoyándose en Pellat, Lenin dice que las electricidades positiva y negativa constituyen "*dos materias esencialmente diferentes*". Si no seguimos a Jvolson y nos limi-

(207) *V. I. Lenin*, "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., páginas 287-288.

(208) *O. D. Jvolson*, "La física de nuestros días", 1928, pág. 77.

(209) *Ibíd.*, pág. 78.

tamos a admitir únicamente dos agentes, habremos de reconocer que tampoco dos es igual a uno. La materia es dual. "Gracias al ulterior desarrollo de la teoría atómica —dice Haas—, se ha atenuado en gran medida la oposición entre *materia* y *luz*". Las particularidades esenciales de la materia —su discreción e impulso— se hallan también en la luz y viceversa. El carácter ondulatorio de la luz se manifiesta asimismo en la materia. Las concepciones corpuscular y ondulatoria resultan ser complementarias. (Arthur Haas, Materiewellen und Quantenmechanik, 1928, S. 144-145). Según las concepciones más modernas, los electrones no son partículas, sino ondas. En todo caso, la novísima física *ha limitado esencialmente la independencia de las partículas materiales discretas.* Cada partícula actúa sobre las otras, y experimenta a su vez la acción de éstas. Estas novísimas ideas confirman de manera brillante la verdad del materialismo dialéctico. Pero nuestros mecanicistas sólo ven la "dialéctica" en la identidad cualitativa absoluta de las partículas materiales...

Así, pues, el problema sobre la identidad cualitativa absoluta de toda la materia todavía no ha sido resuelto definitivamente por la ciencia. Por ello yo tenía completo derecho a decir que Engels no ha sido aún refutado. Pero mi observación de que la ciencia aún no ha refutado a Engels provocó la tremenda indignación del camarada Stepanov. Si usted no está de acuerdo con el camarada Stepanov, significa que rechaza la teoría electrónico-nuclear sobre la estructura de la materia. Pero el problema de la estructura de la materia, decimos nosotros, tropieza todavía con el *problema del éter.* Entonces el camarada Stepanov, en "Los principales resultados de la discusión" escritos *después* de nuestros debates, también recordó el éter (del mismo modo que sólo ahora ha recordado la diferencia entre el materialismo filosófico y el materialismo naturalista). ¿Pero en qué forma? Vean ustedes: "El materialismo prequímico, que aplicaba exclusivamente el rasero de la mecánica a los procesos químicos y orgánicos de la naturaleza, la vieja física que veía en el átomo un «sólido punto material», el físico moderno que descubre en el átomo una especie de sistema solar, o el físico más reciente que arriba a concepciones aun más complejas sobre la estructura de la materia, que divide, por ejemplo, el electrón y el núcleo en sus elementos componentes, de modo *real,* no como los machistas, y lo *concierta con el éter* (la física actual avanza precisamente en esta dirección), todos ellos lucharon o luchan contra las formas del idealismo de su época, todos ellos son nuestros aliados en esta lucha o lo fueron de nuestros predecesores, y no tenemos ningún fundamento para abjurar de ello"[210].

Primero, tenemos aquí la *negativa* a aplicar el "rasero de la mecánica" a los procesos químicos y orgánicos y esto es precisamente lo que nosotros afirmábamos, es decir, que es imposible aplicar exclusivamente el rasero de la mecánica a los procesos químicos y orgánicos. El lector recordará que, según el camarada Stepanov, la ciencia moderna prevé reducir los fenómenos químicos y orgánicos a procesos o leyes de la mecánica.

---

(210) *I. Stepanov,* "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", pág. 54.

Segundo, el camarada Stepanov, después de haber descubierto en el electrón y en el protón la "materia como tal", reconoce *ahora* que el físico del futuro "dividirá el electrón y el núcleo en sus elementos componentes". Y fui precisamente yo quien *protestó* contra el punto de vista *metafísico* del camarada Stepanov que concibe el electrón y el núcleo como algo absoluto.

Tercero, el camarada Stepanov tan sólo ahora recuerda el *éter*, suponiendo evidentemente, que el problema del éter tiene una relación directa con la estructura de la materia, cosa que antes, por lo visto, no pensaba. De manera que su primera "concepción" ha sufrido una serie de modificaciones. Pero precisamente por esto Stepanov me amonesta destempladamente.

Así, según el camarada Stepanov, las ciencias naturales contemporáneas admite que la materia está constituida por pequeñísimas partículas absolutamente idénticas desde el punto de vista cualitativo. Y quien se "atreva" a formular un juicio cualquiera contra ello es un idealista, un metafísico, etc. Y debido a que el camarada Stepanov acepta dogmáticamente todo cuanto se escribe en los *libros de vulgarización* o en los *diccionarios*, no conoce el estado real de la ciencia, toda la complejidad de los problemas planteados ante ella.

Concebir el movimiento como desplazamiento mecánico de lugar deriva inevitablemente de reconocer exclusivamente el carácter discreto, discontinuo, de la materia. Por ello, al analizar esta concepción, Engels dice que si debemos reducir todas las cualidades al desplazamiento mecánico de lugar, llegamos forzosamente a que "la materia se compone de partículas pequeñísimas idénticas". Que Engels rozó con esas palabras un profundo problema de las ciencias naturales contemporáneas, es algo evidente para todo el que conozca el estado de la física moderna. Y a la indicación del camarada Stepanov de que las ciencias naturales contemporáneas han ridiculizado a Engels, y que ellas efectivamente reducen toda la materia a pequeñísimas partículas idénticas y ven el movimiento como desplazamiento de lugar solamente, yo me permitiré decir con las palabras de Engels que si las ciencias naturales se mueven en esa dirección, este hecho no demuestra aún que es la única dirección acertada, es decir, que den una solución definitiva al problema. Yo he cometido, a juicio del camarada Stepanov, un grave "delito" contra la ciencia al pronunciar esas palabras sacrílegas. Y sin embargo los hechos son así precisamente. Y ello es cierto hasta tal punto que hoy los físicos critican la concepción *mecánica* con las mismas expresiones de Engels. En el artículo "Los mecanicistas en lucha contra la dialéctica", procuré esclarecer algo más circunstanciadamente esta cuestión remitiéndome a Mie, pero como sabía por anticipado que Mie sería tildado de machista, cité como "testigo" al célebre físico Wien, que no puede ser sospechado de machismo. Engels comprendió perfectamente cuál era la esencia del problema. El planteamiento *dialéctico* del problema exige hacer coincidir en *una unidad el principio de la continuidad y el de la discontinuidad.* Las concepciones corpusculares y ondulatorias son un nuevo paso en esta dirección. La física moderna procurar encontrar una solución *en el sentido dialéctico* a las contradicciones que se han acumulado.

La concepción átomo-mecánica de la naturaleza conduce inevitablemente a pulverizar la materia en un infinito número de partículas materiales discretas, separadas. Si esa fragmentación fuera posible, significaría la destrucción del mundo, su desintegración; entre las partículas materiales aisladas no habría ningún *vínculo*. Pero sabemos que no sólo existen partículas aisladas, sino también "complejos" de partículas. Cabe preguntar: ¿Cómo puede ser posible? ¿Cómo puede ser posible la existencia *simultánea* de multitud de partículas materiales discretas? A esta pregunta Palagyi da la siguiente respuesta: "Debemos suponer la existencia de un substrato que restablece la perdida unión entre los puntos de la masa, que hace posible el movimiento colectivo. Este substrato tiene que hallarse en acción recíproca con todos los puntos materiales... llenar *continuamente* todo el espacio universal... Este substrato es el éter universal"(211).

La concepción dialéctica del problema lleva, pues, ineludiblemente a reconocer la existencia de partículas materiales *discretas*, discontinuas, y un *substrato continuo* bajo la forma de éter que "*enlaza*" entre sí a estas partículas materiales separadas. La naturaleza, por su propia esencia interna, es *contradictoria*: la *materia* y el *éter* forman *contrarios*, del mismo modo que las electricidades positiva y negativa. Pero temiendo ser nuevamente acusado por el camarada Stepanov de devoción a mi "sistema filosófico", es decir, a la dialéctica, me limitaré a señalar que casi toda la física parte del principio de que las propiedades del éter son necesariamente opuestas a las propiedades de la materia. *Actualmente debemos considerar todo movimiento como el resultado de la acción mutua entre el éter y la materia, de la continuidad y la discontinuidad, del cambio de estado o tensión y del cambio de lugar.* Naturalmente, todavía sabemos poco de cierto acerca del éter, y muy lejos de mi ánimo está la idea de aceptar dogmáticamente tal o cual teoría sobre el mismo, pero lo que para nosotros es importante es el hecho de que las ciencias naturales modernas se mueven en esa dirección y no sólo en el sentido de reconocer que la materia está compuesta de partículas materiales discretas. Sin solución al problema del éter, no hay solución para el de la estructura de la materia.

Ya hemos señalado más arriba que las electricidades positiva y negativa constituyen dos formas esencialmente distintas de la materia.

¿Se ha hecho algo en el campo de la física experimental para esclarecer la naturaleza de estas dos formas de la materia esencialmente distintas? Debemos responder que algo se ha realizado. Lenard consiguió descomponer la corriente eléctrica en *semicorrientes*, en "partes" o elementos *opuestos* del éter y de la materia. La electricidad negativa puede propagarse independientemente en el éter, se transforma en una radiación puramente etérea: en rayos catódicos; la electricidad positiva en cambio está continuamente vinculada con los átomos de materia y no puede ser separada de ellos. La diferencia u oposición entre las electricidades positiva y negativa radica en la oposición entre los dos substratos

(211) *M. Palagyi*, "Zur Weltmechanik", S. 76.

de la concepción física del mundo: el éter y la materia[212]. Se ha demostrado experimentalmente la existencia del éter precisamente porque el medio universal reacciona de un modo distinto a la electricidad negativa que a la positiva. Si este medio fuera absolutamente vacío, "reaccionaría" del mismo modo a las dos formas de electricidad. La electricidad positiva y la negativa son *contrarios reales* que radican en la naturaleza polar o *contradictoria* del éter y la materia[213].

Así, pues, la física moderna trata con las dos especies de electricidad y con el éter, cuya naturaleza nos es todavía muy poco conocida. La materia se ha reducido a la electricidad, pero la propia electricidad ha puesto de manifiesto su naturaleza antitética, contradictoria. Por otra parte, el éter es un opuesto de la materia al manifestar una reacción distinta a la electricidad positiva o la negativa. De esto se deduce que el problema de la estructura de la materia no se resuelve tan sencillamente como antes creía el camarada Stepanov, quien ahora acepta que la física más moderna divide el electrón y el núcleo en sus elementos constitutivos y realmente "los enlazará con el éter". El camarada Stepanov no ha podido decirnos nada concreto ni determinado acerca de la cuestión de la conexión del electrón y el núcleo con el éter. El físico del futuro "los enlazará"... ¡Y esto es todo! Pero Stepanov nada dice sobre la esencia del problema, sobre las dificultades con que tropieza la física. No obstante ya es buena cosa que haya reconocido que los electrones y los protones deben ser "enlazados" con el éter.

El descubrimiento de Stepanov de que en los electrones y protones encontramos *la materia como tal*, es decir, el límite último de nuestros conocimientos, es declarado el punto de vista *dialéctico* sobre la estructura de la materia. Nuestra indicación de que esto no agota el problema, de que estamos ahora ante nuevos problemas, de que el pensamiento teórico debe progresar aun más, es *interpretada* por el camarada Stepanov *en el sentido de que nosotros negamos la estructura electrónico-nuclear de la materia en general*. Y el camarada Stepanov ofrece al lector el absurdo siguiente: Deborin y sus compañeros consideran que "la teoría electrónico-nuclear sobre la estructura de la materia es *incompatible* con su concepción de la dialéctica" y que "dicha teoría debe ser dejada de lado para salvar su dialéctica"[214]. Si alguno de los llamados deborinianos sostuviera semejante idea, esto sería, naturalmente, erróneo; pero en todo caso yo nunca he formulado un concepto parecido.

A pesar de que en los electrones y protones Stepanov ve la materia como tal, sin percatarse en absoluto cómo se contradice a sí mismo, escribe: "Naturalmente, la teoría electrónico-nuclear nos ofrece una verdad *relativa*. Pero esta verdad *relativa* es suficiente para las exigencias prácticas y teóricas. En este estadio de desarrollo es una verdad de la que no podemos prescindir. Prevemos que cederá su puesto a concepciones todavía más complejas. Pero ahora es un elemento inseparable, im-

(212) *M. Palagyi*, "Zur Weltmechanik", S. 139.
(213) *Ibid.*, S. 145.
(214) *I. Stepanov*, "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", pág. 47.

prescindible, del materialismo dialéctico: para nosotros es un arma de combate contra los idealistas «físicos». Así lo dice Lenin"[215].

Por consiguiente, dado que la teoría electrónico-nuclear nos da una verdad *relativa*, ella no es *absoluta* y la materia como tal todavía no ha sido "hallada". Que esta verdad relativa basta para nuestras necesidades y es un elemento indispensable del materialismo dialéctico, naturalmente, es cierto. Pero de aquí no se deduce que debemos detenernos en este *límite* relativo. Nosotros "prevemos que cederá el puesto a *fenómenos aun más complejos*", como escribe el camarada Stepanov. Pero si es esto así, ¿por qué tiene que increparnos cuando decimos que no podemos asegurar todavía cuales serán esos fenómenos más complejos, toda vez que la ciencia no ha resuelto todavía el problema de la naturaleza de los fenómenos más complejos? Todo el alboroto en torno a mi supuesta negación de la teoría electrónica es una simple *invención* de nuestros adversarios. Lo que yo efectivamente he discutido y seguiré discutiendo son los puntos de vista metafísicos, antidialécticos del camarada Stepanov y sus compañeros sobre la teoría electrónica. Para ellos, los electrones y los protones agotan el problema de la materia en general, pues representan en sí la materia como tal. Para nosotros, que efectivamente nos mantenemos en el terreno de la ciencia contemporánea, el problema es mucho más complejo.

Las palabras que se me atribuyen acerca de que las ciencias naturales modernas no han resuelto aún definitivamente el problema sobre la identidad cualitativa de la materia, no han sido de ninguna manera formuladas con respecto a la teoría electrónico-nuclear de la estructura de la materia. Es fácil convencerse de ello leyendo el artículo "Engels y la concepción dialéctica de la naturaleza". A lo que me refiero es a la relación entre la calidad y la cantidad, entre el movimiento mecánico y la identidad de las partículas pequeñísimas. Engels rechaza la idea de la absoluta identidad de las partículas pequeñísimas, a la que conduce la concepción *mecánica* del *movimiento*. El camarada Stepanov, partiendo de *su* punto de vista, según el cual los electrones y los protones constituyen la "materia como tal", considera que Engels ha sido derrotado, que las ciencias naturales modernas, como las concibe el camarada Stepanov, han refutado a Engels. Yo no comparto este punto de vista del camarada Stepanov, y esto ya es bastante para que se vocifere sobre mi... idealismo. Hoy hemos llegado a tal extremo que quien está de acuerdo con Engels es un idealista; pero quien coincide con el Wolman del "Nuevo Diccionario Enciclopédico" de Brockhaus y Efron, será un materialista de pura sangre. Engels pensaba como un dialéctico, pero nuestros mecanicistas en todo le descubren concepciones puramente metafísicas. Para los mecanicistas, para quienes las últimas conclusiones de las ciencias naturales son verdades *absolutas*, es obligatorio atribuir en cada ocasión una significación absoluta a esas conclusiones. Para mí en cambio, que sostengo otro punto de vista, esas conclusiones sólo tienen un carácter relativo. Por ello escribí que no se debe conceder significación *absoluta* a las conclusiones de las ciencias naturales modernas. El

(215) *Ibíd.*, pág. 56.

dialéctico no puede razonar de *otro modo*. Desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, hablar de *partículas pequeñísimas idénticas de materia*, es decir, *inmutables*, es completamente absurdo. Esto tiene sentido determinado sólo en los labios de los materialistas mecanicistas, quienes de un modo realmente lógico tienen que reconocer la existencia de una cantidad finita o infinita de pequeñísimas partículas idénticas e inmutables. La única forma de *cambio* en el mundo consiste en el desplazamiento espacial, en el cambio de lugar de esas partículas.

En realidad, si admitimos la existencia de partículas idénticas e *inmutables*, todo *cambio* en la naturaleza podrá ser explicado *sólo* por medio de su desplazamiento en el espacio, por medio de su reordenación. Estas diminutas partículas, en sí mismas, permanecen *inmutables, cualitativamente idénticas*. Engels no estaba de acuerdo con tal punto de vista y, naturalmente, tenía toda la razón. En la persona de Engels, la dialéctica se rebelaba contra la *metafísica de las ciencias naturales*. ¿Acaso puede negar el camarada Stepanov que con frecuencia las ciencias naturales se doblegan ante el modo metafísico de pensar, cosa que Engels reprocha reiteradamente a los naturalistas? ¿Por qué en estas circunstancias es un terrible "delito" criticar la orientación metafísica de los naturalistas, incluso tales o cuales de las últimas conclusiones científicas, si se hallan en contradicción con la concepción *dialéctica* de la naturaleza? Pero la cuestión reside precisamente en que para el camarada Stepanov la "última conclusión" de las ciencias naturales es una verdad de última instancia, en que en esta conclusión se ha encarnado ya la *verdad absoluta*, y como él identifica el materialismo dialéctico con esas últimas conclusiones, es decir, simplemente lo "elimina", es claro que desde su punto de vista nosotros estamos obligados a no hacer otra cosa que "rezar" a estas últimas conclusiones. Engels y Lenin procedían de otra manera. Sometían esas conclusiones al *análisis* y a la *crítica* desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Por ello, allí donde al naturalista le parecía haber llegado a una conclusión definitiva, el dialéctico Engels o Lenin decían: No, usted ha alcanzado sólo una verdad relativa; el límite a que ha llegado usted es únicamente temporal, transitorio, no definitivo ni absoluto. Dühring, como es sabido, reprochaba a Kant porque su "masa" dista mucho de coincidir con el estado totalmente idéntico del medio universal o, dicho de otro modo, "con el estado idéntico a sí mismo de la materia". A este respecto Engels escribía en el "Anti-Dühring": "¡Una verdadera suerte para Kant, que tenía razones para estar satisfecho de haberse podido remontar desde los mundos existentes a la nebulosa sin acordarse para nada del estado idéntico a sí mismo de la materia! Advertiremos de pasada, que el nombre de nebulosa primitiva, que las ciencias naturales dan hoy a la nebulosa de Kant, debe tomarse, como fácilmente se comprende, en un sentido relativo. Es nebulosa primitiva, por una parte, como origen de los mundos existentes, y por otro, como la forma más remota de la materia hasta la que podamos remontarnos actualmente. Lo que de modo alguno excluye, sino más bien implica, que la materia para llegar a la nebulosa primitiva haya atravesado por una serie infinita de otras formas"[216].

(216) *F. Engels*, "Anti-Dühring", pág. 55. (Ver ed. cit., pág. 75).

Cuando la ciencia sostenía el punto de vista de la atomística metafísica, cuando consideraba que el átomo era inmutable, indivisible, Engels no concilió en lo más mínimo con esta "última conclusión" de la ciencia, sino que defendió la divisibilidad y la descomponibilidad del átomo. Y resultó tener razón.

Nosotros, por nuestra parte, siguiendo a Engels y Lenin, decimos: la teoría electrónico-nuclear sobre la estructura de la materia es una grandiosa adquisición de la ciencia. Ha confirmado el acierto y la verdad del materialismo dialéctico, pero, al propio tiempo, partiendo de esa misma dialéctica materialista decimos: los electrones y protones no son partículas inmutables de la materia, no son el límite absoluto. Debemos suponer que también el electrón y el protón son formaciones complejas, constituidas por partículas aun más complejas. Cabe preguntar una vez más: ¿Quién defiende el punto de vista metafísico y quién el dialéctico? ¿El camarada Stepanov con su "materia como tal"? ¿O nosotros que sostenemos el punto de vista de Dietzgen y Lenin de que "la naturaleza en todas sus partes no tiene principio ni fin"? "La admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la «inmutable esencia de las cosas», etc., no es materialismo: es un materialismo *metafísico*, es decir, antidialéctico", dice Lenin(217).

Para confirmar su idea sobre la identidad cualitativa de la materia, el camarada Stepanov aduce citas de Lenin que no tienen absolutamente ninguna relación con nuestro problema. Por ejemplo, la tesis de Lenin que dice que las ciencias naturales llevan a la unidad de la materia, el camarada Stepanov la presenta como prueba del acierto de su afirmación de que en los electrones y protones hemos descubierto la "materia como tal", y de que la materia está formada por partículas absolutamente idénticas desde el punto de vista cualitativo. Pero ¡se trata de cosas distintas! La unidad de la materia significa según Lenin, la sustitución de decenas de elementos por dos o tres elementos. En cambio, la materia como tal significa algo completamente distinto: el descubrimiento de partículas de materia absolutas, inmutables, originarias, contra lo cual se pronunciaron tanto Engels como Lenin.

La idea de la "materia como tal" se halla indisolublemente unida con la concepción mecanicista de la naturaleza. Al defender un punto de vista puramente cuantitativo, los mecanicistas necesitan partículas inmutables, absolutamente idénticas, de las cuales se podría "formar" todo el mundo de las cosas. Sin comprender el significado de la transformación y del cambio cualitativo, el mecanicista considera toda calidad como formada por un cierto número de elementos o partículas inmutables. Así se explica también su frenética tendencia de eliminar toda peculiaridad cualitativa en la naturaleza y a reducir todas esas cualidades, exclusivamente, al cómputo cuantitativo de las partículas originarias.

Engels objetó este punto de vista: "Cuando las ciencias naturales se proponen por meta hallar la materia uniforme como tal y reducir las diferencias cualitativas a diferencias puramente cuantitativas formadas

(217) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XIV. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 288).

por la unión de partículas pequeñísimas idénticas, proceden del mismo modo que cuando en vez de cerezas, peras y manzanas, quisieran ver el fruto en cuanto tal, en vez de gatos, perros y ovejas, el mamífero en cuanto tal, el gas en cuanto tal, el metal en cuanto tal, la piedra en cuanto tal, la composición química en cuanto tal, el movimiento en cuanto tal"[218].

Esta concepción, dice Engels, debe considerar la materia como "cualitativa y originariamente igual". Pero esto precisamente es erróneo, escribe Engels. En otro lugar, Engels dice: "La teoría de la identidad cualitativa absoluta de la materia tiene sus partidarios; empíricamente no se la puede refutar ni demostrar"[219].

En una palabra, Engels no aceptaba el punto de vista conforme al cual la materia es originariamente igual, absoluta y cualitativamente idéntica. De paso sea dicho, aquí se les presentó a los mecanicistas una fácil ocasión para acusar a Engels de menospreciar la práctica. En efecto, ¿cómo se entiende que la teoría sobre la identidad cualitativa absoluta de la materia no se pueda probar ni refutar empíricamente?

Nuestros mecanicistas no han advertido incluso la originalidad de la posición de Engels. Tienen la profunda convicción de que Engels estaba anticuado por completo. Pero nada de eso, sino que, por el contrario, en importantísimos problemas de las ciencias naturales, Engels anticipó la vía ulterior de desarrollo del pensamiento científico. Y esto sólo pudo hacerlo gracias al método dialéctico. Citemos tan solo la caracterización engelsiana de la atomística. "La nueva atomística —escribe— se distingue de todas las anteriores por el hecho de que (exceptuando los asnos) no afirma que la materia sea *solamente* discreta, sino que las partes discretas de diferentes niveles (átomos del éter, átomos químicos, masas, cuerpos celestes) constituyen diversos *puntos nodales* que condicionan las diferentes formas cualitativas de la materia universal incluso hasta una forma en la que está ausente la gravedad y sólo hay repulsión"[220].

Así escribía Engels medio siglo atrás aproximadamente. Y en la literatura teórica contemporánea que versa sobre los problemas de las ciencias naturales, se empieza sólo tímidamente a formular la misma idea acerca de la *estructura escalonada* del mundo material. "La experiencia no nos muestra ninguna clase de ladrillos últimos en el edificio del universo, sino una estructura escalonada de la sociedad", escribe Palagyi. En un trabajo especial "La vieja y la nueva atomística", Palagyi plantea el problema de la estructura escalonada del cosmos ("Der Stufenbau des Kosmos"). "Las más modernas investigaciones nos obligan a admitir que, del mismo modo que el átomo procede de la molécula, así también esta última, por medio de la combinación de dos o más elementos (Einheiten), da lugar a la formación de una fase superior que posee *propiedades esencialmente nuevas* (aunque también no químicas). Por otra parte, el átomo es una formación del grado más bajo. La nueva atomística ha ex-

(218) *F Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 205.
(219) *Ibíd.*, págs. 203-204.
(220) *Ibíd.*, pág. 236.

perimentado un cambio esencial en el sentido de que se ha convertido en la *teoría sobre la estructura escalonada del cosmos*" (eine Lehre vom Stufenbau des Kosmos). En este mismo trabajo dice más adelante: *los átomos son cuantos* y la diferencia *cualitativa* de los elementos químicos es condicionada por su naturaleza *cuántica*. La cantidad y la calidad, por ejemplo, son puestas en conexión y condicionalidad recíproca, dice Palagyi.

Al coincidir con Dietzgen en lo referente a que "la naturaleza en todas sus partes no tiene principio ni fin", y defendiendo la idea de que el electrón es tan inagotable como el átomo, Lenin sostenía el mismo punto de vista que Engels respecto a que las partes discretas de la materia son diferentes *grados*, puntos nodales, distintas formas cualitativas de existencia de una materia única. Todos estos grados son igualmente reales y objetivos. Y el conjunto de esos grados forma la materia en su totalidad. Esa concepción de la materia y la naturaleza es una concepción dialéctica. Todo lo demás es metafísica.

En el capítulo "El carácter general de la dialéctica como ciencia", escrito a principios de la década de 1880, Engels, continuando el desarrollo de las ideas antes expresadas acerca del carácter escalonado de la estructura de la materia y haciendo el intento de exponer sistemáticamente la dialéctica como ciencia, señalaba lo siguiente: "Vemos, pues, que la operación puramente cuantitativa de la división tiene un límite a partir del cual se transforma en una diferencia cualitativa: la masa está formada toda ella por moléculas, pero es algo esencialmente distinto de la molécula, lo mismo que ésta es, a su vez, algo esencialmente distinto del átomo. En esta diferencia se basa precisamente la separación entre la mecánica, como ciencia de las masas celestes y terrestres, de la física, que es la mecánica de la molécula, y de la química, que es la física del átomo"[221].

De tal modo, Engels encuentra las propiedades específicas, la característica cualitativa en cada nodo concreto, es decir, en cada forma de la materia. La materia no tiene una estructura única, sino múltiple. La estructura de cada "punto nodal" es peculiar y en esta peculiaridad de la estructura radica la particularidad cualitativa de las formas singulares de la materia: el electrón, el átomo, la molécula, el sistema de moléculas, la célula, etc. ¿En qué se expresa la peculiaridad de las diversas estructuras? A esta pregunta, Engels responde: en las diferentes *formas del movimiento* (o, también, de la energía). La característica *cualitativa* de las diferentes formas de la materia se reduce también a estas distintas formas del movimiento. Al destruir y descomponer el átomo, no lo abolimos; no deja de existir en toda su peculiaridad, con todas sus peculiaridades. Los átomos libres, dice Engels, *poseen propiedades completamente distintas* que la molécula. La molécula es cualitativamente diferente de la masa a la que pertenece. El electrón tiene propiedades completamente distintas de las del átomo. La ley del tránsito de la cantidad a la calidad no significa simplemente la aparición de *diferencias cuantitativas* nuevas o el aumento de estas diferencias, sino la aparición de estructuras cualitativas, la aparición de una forma nueva con sus par-

(221) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 40.

ticularidades específicas. Si esto es así, es evidente que cada nueva cualidad es diferente de la cualidad de la que procede, no sólo por el grado, sino por la esencia.

De todo lo dicho se desprende que sólo la concepción *dialéctica* del proceso del desarrollo universal puede darnos una explicación acertada, y la única científica, de los fenómenos. La concepción dialéctica de los fenómenos supone que cada calidad se halla sometida no sólo a las leyes inferiores, sino también a sus propias leyes *particulares*. Nos preserva de la simple traslación mecanicista de las leyes propias de una calidad a las de otra "calidad".

El materialista dialéctico no tratará de explicar los fenómenos sociales por las leyes biológicas o por las de la física y la química. El materialismo mecanicista exige en cambio trasladar forzosamente las leyes físicas y químicas a los fenómenos sociales. Por ello algunos de nuestros biólogos y reflexólogos intentan explicar las guerras, las revoluciones, el movimiento obrero, etc., por los "reflejos", lo que de ordinario lleva a las más inadmisibles conclusiones reaccionarias. Son hechos que nadie puede negar. Pero aunque no se les puede negar, se explican precisamente por la errónea orientación metodológica antidialéctica, bajo la cual tales o cuales leyes que son propias de un determinado campo de fenómenos, se aplican a otros dominios donde rigen otras leyes. Engels escribe a este propósito: "Si queremos hablar de leyes naturales universales aplicables a *todos* los cuerpos, desde la nebulosa hasta el hombre, sólo podremos referirnos a la gravedad y tal vez a la formulación más general de la teoría de la transformación de la energía, vulgo teoría mecánica del calor"[222].

En otro lugar Engels afirma lo siguiente: "La indestructibilidad del movimiento no debe ser concebida sólo en el sentido cuantitativo, hay que concebirla también en el sentido cualitativo. Una materia cuyo desplazamiento puramente mecánico de lugar si bien contiene la posibilidad de transformarse bajo condiciones favorables, en calor, electricidad, acción química y vida, pero que no puede engendrar por sí misma aquellas condiciones, esa materia ha *sufrido una determinada pérdida en su movimiento*; y su movimiento que ha perdido la capacidad de transformarse en las diferentes formas que le son propias, aunque posee todavía *dynamis* (posibilidad), carece de *energeia* (acción), lo que quiere decir que se halla ya, en parte, destruido. Pero ambas cosas son inconcebibles"[223].

La materia posee una infinita capacidad para diferenciar su movimiento, para desplegar toda la riqueza de este movimiento, según se expresa Engels. Y precisamente por el hecho de que la materia se desenvuelve en formas cualitativamente diversas no podemos limitarnos a la simple reducción de estas formas cualitativas a una forma única, al movimiento mecánico o desplazamiento de lugar, aunque todas esas formas de movimiento están vinculadas entre sí y se transforman unas en otras. El éter, el átomo, la molécula, la masa, la célula, son los portadores de

(222) *Ibíd.*, pág. 190.
(223) *Ibíd.*, págs. 16-17.

determinadas formas del movimiento y constituyen en este sentido estructuras, calidades particulares con leyes específicas. Es verdad que los átomos están formados de electrones y protones, es cierto que la molécula se halla compuesta de átomos, etc. Pero también es verdad que la molécula posee sus propias cualidades particulares que no son inherentes a los electrones y átomos. Y esto es tanto más cierto en lo que se refiere al organismo.

III

Del hecho de que el organismo vivo se haya originado como resultado de la creciente complejidad de los procesos mecánicos y físico-químicos, no se desprende en modo alguno que en el organismo vivo no se den procesos y fenómenos diferentes de los procesos que se producen en la sustancia inanimada. Decir que la concepción científica de la vida se ha hecho posible sólo mediante la reducción de los procesos vitales a los fenómenos simples que tienen lugar en la sustancia mineral, significa vulgarizar la ciencia, simplificar excesivamente un problema complejo. En cuanto a la relación existente entre el reino mineral y los organismos, el célebre biólogo Chulok escribe: "El abismo que separa del reino mineral a los organismos, es el abismo que existe entre lo *organizado* y lo *no organizado*. La cuestión no reside en el hecho de que esta combinación sea *orgánica* o *inorgánica*, sino de que la sustancia orgánica dada sea organizada o no organizada"(224). En otro lugar el mismo Chulok dice lo *siguiente*: "Por sustancia orgánica entendemos aquellas combinaciones que *en la naturaleza se dan sólo en los organismos*, pero con ello no nos imaginamos que dichos organismos posean el secreto de su elaboración"(225). Por consiguiente, los *procesos de síntesis* constituyen un problema especial. En mis puntos de vista sobre el organismo y sobre otras cuestiones, yo sostengo por entero la opinión de Engels. "El organismo —dice— es, sin duda alguna, *la unidad superior que une en un todo la mecánica, la física y la química*, y en la que esta tríada ya no se puede separar"(226). El organismo es *la unidad superior*, significa que el organismo es una síntesis especial de la mecánica, la física y la química. En calidad de esta *síntesis*, el organismo tiene sus leyes específicas que dimanan de esa síntesis.

Los biólogos hablan habitualmente sobre la importancia de la "síntesis creadora". El análisis es la primera y más importante etapa en la obra de conocer el mundo. Por medio del análisis descubrimos los componentes fundamentales o elementos a partir de los cuales se crea la síntesis, es decir, la nueva sustancia, la nueva forma, etc. Pero la aparición de una nueva síntesis acarrea consigo la aparición de nuevas formas de las leyes. "De tal modo —dice Conklin— la combinación y la acción mutua de los elementos químicos crean nuevas sustancias y propiedades que no pueden ser observadas en los elementos originarios. Estas nuevas

(224) Prof. *S. D. Chulok*, "La teoría de la evolución", 1926, pág. 37.
(225) *Ibid.*, págs. 32-33.
(226) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 199.

sustancias y propiedades, tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico, *no surgen por medio del desarrollo de lo que ya existía desde el principio mismo, sino que se forman mediante una «síntesis creadora»*"[227].

Esta "síntesis creadora" engendra también una nueva calidad que no es una simple acumulación cuantitativa de la vieja calidad de la que procede, sino una calidad completamente nueva que también se distingue por su carácter específico. Por ello es que también afirmamos que la vida es una calidad específica. Cabe preguntarse ahora si la misión de la biología se agota con la reducción de los fenómenos vitales a las simples leyes de la física y la química. El camarada Stepanov piensa precisamente así, y como prueba aduce citas de los trabajos del profesor Koltzov, del académico Lázarev, etc., etc. Pero, por desgracia, estas citas, como otras semejantes, son poco convincentes. K. A. Timiriázev, que para el camarada Stepanov es una autoridad indiscutible, sustentaba a este respecto una opinión diferente. Consideraba que "para su síntesis, el fisiólogo no puede contentarse con el solo *análisis* de los fenómenos vitales. Necesita además conocer la *historia* de los organismos" (subrayado por mí. - *A. D.*).

Refiriéndose a los problemas de la organización de las formas, K. A. Timiriázev escribe: "¿Estamos autorizados a afirmar que también ellos se someten a las leyes físicas, comunes a la naturaleza inorgánica, o nos encontramos aquí con algo excepcional, propio a estos procesos? Sí y no. Por un lado, carecen en absoluto de razón los que suponen que los procesos formativos no son factibles en modo alguno, de ser explicados mediante las leyes físicas... Por otro, *nadie trataría de intentar siquiera explicar, mediante estas causas solamente, todo lo que atañe a las formas,* esto es, nadie intentaría explicar la forma como resultado, completamente lógico y comprensible de la influencia que tienen sobre ella los factores físicos, que influyen desde el momento de la concepción hasta el del desarrollo completo. Y aun cuando lográsemos estudiar hasta los detalles más insignificantes, todas las condiciones del desarrollo individual de este organismo u otro, sin embargo, con todo ello, no estaríamos capacitados para explicar, por qué de dos embriones, o gérmenes, imposibles de distinguir con los métodos actuales de investigación, se obtienen dos formas distintas que difieren bruscamente. Menos aun podríamos explicar, por qué ese proceso de desarrollo transcurre, como si fuera caracterizado por una previsión de las futuras condiciones de la existencia de los organismos, dirigiéndolo inexorablemente hacia la formación de órganos adaptados uno al otro, o al futuro medio ambiente de la actuación de éstos"[228].

Así pues, la fórmula sacramental y universal del camarada Stepanov: todos los fenómenos vitales se reducen a los fenómenos relativamente simples de la física y la química, dista mucho de ser suficiente para explicar el mundo orgánico y sobre todo, para explicar el origen y el desarrollo del mundo.

---

(227) Prof. *Edwin Grant Conklin,* "La herencia y el medio", 1928, págs. 61-62.

(228) *K. A. Timiriázev,* "El método histórico en la biología", 1922, pág. 33. (Ver ed. cit., págs. 58-59).

El camarada Stepanov considera que Lenin se halla de acuerdo con él absolutamente en todas sus afirmaciones. Pero las *pruebas* aducidas por el camarada Stepanov en favor de su convicción suelen errar el blanco. Así, escribe: "Y nos aseguraban que en Lenin no encontraríamos datos suficientes para resolver la disputa entre los partidarios de aplicar los métodos físico-químicos a los problemas del organismo y los vitalistas.

¡Esto no es verdad, sino una tontería! Como vemos, Lenin nos da una respuesta precisa, tal como acostumbra.

Sólo con lamentables evasivas y maniobras de diversión se puede pretender eludir la lógica inflexible de esta respuesta"[229].

Esto es lo que escribe el camarada Stepanov. ¿Pero qué dice en cambio Lenin en la cita que invoca Stepanov, tomada de "¿Quiénes son los «amigos del pueblo»?" Lenin habla allí de la *idea del transformismo*, que se propone explicar *la historia de la formación de las especies*, y traza un paralelo entre el darvinismo y el marxismo. Por lo visto, para el camarada Stepanov la idea del transformismo y el método físico-químico son cosas idénticas. Además, al leer los trabajos del camarada Stepanov, en el lector se crea la impresión de que nosotros nos hemos pronunciado contra la idea del transformismo. ¿Será preciso acaso demostrar que esto es un absurdo?

La fórmula del camarada Stepanov según la cual en la naturaleza viva no hay *nada* que no haya existido en la naturaleza inanimada, simplifica en mucho la realidad. Si se es consecuente, hay que reconocer que tampoco en la vida social hay nada que no haya existido en la naturaleza inanimada. El camarada Stepanov sostiene precisamente ese punto de vista. ¿Pero a dónde conduce semejante concepción? Ante todo, lleva lógicamente a *negar toda evolución* en la naturaleza. *Todo en la naturaleza está dado de un golpe en una forma ya acabada.* Si decimos que el organismo no se diferencia en nada de la materia no organizada, hay que admitir que tampoco la naturaleza inanimada se diferencia en nada de la viva. Y en este caso llegamos al panpsiquismo, a la teoría del "animismo" universal de la materia. Una propiedad fundamental de la materia viva es la *sensibilidad*, la *capacidad de sensación*. Esta capacidad de sensación es verdaderamente una propiedad específica inherente sólo a la materia viva. Walter Hirt y Max Münden afirman que todos los cuerpos *inorgánicos* son vivos, es decir, *cuerpos orgánicos*. Desde este punto de vista no son únicamente las células, sino también los simples átomos los portadores de la vida. La *identificación* del cuerpo inorgánico con el orgánico es el resultado de un pensamiento antidialéctico. Pero tampoco se puede decir que es acertada la teoría que considera que los cuerpos orgánicos son idénticos a los *inorgánicos*. La biología científica sigue el camino de reducir los procesos vitales a los procesos inorgánicos, y esto, hablando en general, es un camino justo, pues la vida proviene de la naturaleza inorgánica. En ésta están dados los *elementos* de los que se "forma" la vida. En los cuerpos inanimados se prepara todo cuanto es necesario para la vida. No obstante, la vida aparece como resultado de una

(229) *I. Stepanov*, "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", pág. 14.

forma especial de combinación y acción recíproca de los *elementos simples* que existen en la naturaleza muerta. Y precisamente esta combinación, esta "síntesis creadora" engendra, por así decirlo, al portador específico de la vida, crea la estructura específica con funciones que le son propias. He aquí por qué el análisis, es decir, la sustitución de los procesos vitales por los procesos inorgánicos, es sólo el primer peldaño hacia el conocimiento de la "esencia" de la vida. Pero la "naturaleza" misma de la vida se manifiesta y revela con toda su plenitud en la unidad sintética de la estructura y las funciones. La síntesis vital, *el organismo como un todo*, tiene sus leyes particulares propias. Nunca ni en ninguna parte hablamos de "fuerzas" especiales, excepto las fuerzas físicas y químicas. Sin embargo, esos mismos procesos físicos y químicos crean en el organismo fenómenos especiales, *vitales*. A la pregunta de si la materia viva posee algún grado de conciencia, por vago que sea, el profesor Conklin responde con acierto lo siguiente: "Con igual derecho se podría preguntar si el agua se contiene en el oxígeno y el hidrógeno. Es indudable que los elementos de los que se origina la conciencia están presentes en la célula germinal en el mismo sentido que los elementos de todos los demás procesos u órganos del cuerpo, es decir, no como copia en miniatura del estado adulto, sino bajo la forma de factores y elementos, de los cuales, por medio de una larga serie de combinaciones y transformaciones, mediante diferentes acciones recíprocas y con el medio ambiente, nace un estado plenamente desarrollado"(230).

Lo que acabamos de decir con respecto a la conciencia puede aplicarse a la vida en la misma medida. En el oxígeno y en el hidrógeno no hay agua. En los elementos inorgánicos aislados no hay vida. La combinación y la acción recíproca de los elementos químicos, afirma con razón el mismo profesor Conklin, crean nuevas sustancias y propiedades. Lo nuevo surge, como queda dicho antes, no por medio del desenvolvimiento de lo que *ya* existía desde el principio mismo, sino que se forma por medio de la "síntesis creadora". El desarrollo, dice, no es la *simple clasificación* de los materiales que tenemos ya acabados, sino la formación de *nuevos materiales y propiedades, de estructuras y funciones nuevas*. Por esto la formulación de Stepanov acerca de los procesos vitales y de su relación con la naturaleza inanimada, es totalmente errónea. Y me atrevo a disentir con ella abiertamente a pesar de que la defiendan el profesor Koltzov y el autor del "Nuevo Diccionario Enciclopédico" de Brockhaus y Efron. ¿Qué dice esta fórmula sacramental? Helo aquí: "La biología científica, al aplicar los métodos físico-químicos al estudio de los procesos vitales, descubre en ellos las mismas leyes que se pueden observar en el campo de la naturaleza inanimada"(231).

A esta concepción de Stepanov y de Koltzov se enfrenta el punto de vista de Engels, según el cual cada nuevo campo de fenómenos se somete no sólo a las leyes inferiores, sino también a sus propias leyes particulares específicas, leyes que derivan de la nueva estructura de la materia y de sus nuevas funciones. Como argumento contra Engels, el

---

(230) Prof. *Edwin Grant Conklin*, "La herencia y el medio", págs. 54-55.

(231) *I. Stepanov*, "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", pág. 61.

camarada Stepanov presenta la ya conocida, para nosotros, observación de Plejánov, quien dice que también, en última instancia, la biología se reduce, probablemente, a la mecánica molecular. Pese a todo mi respeto hacia Plejánov, debo declarar francamente que quien tiene razón es Engels y no Plejánov. Y estoy de acuerdo con Engels no porque las opiniones del fundador del marxismo coincidan con mi "sistema filosófico", sino porque la ciencia contemporánea ha confirmado el acierto del punto de vista dialéctico de Marx, Engels y Lenin. Desde la época de Engels, la ciencia ha hecho progresos colosales. ¿Y qué ha sucedido? ¿Ha sido refutado el materialismo dialéctico? ¿Han desmentido el punto de vista de Marx y Engels, quienes afirmaban que cada nuevo campo se somete a leyes particulares? No, no sólo no ha quedado refutado, sino que las ciencias naturales modernas han emprendido precisamente este camino apenas hace unas décadas. Todas las consideraciones del camarada Stepanov acerca de las ciencias naturales se hallan en un nivel inferior al de la ciencia actual.

Stepanov afirma que *en todas partes* existen las *mismas leyes*. A Plejánov se le puede disculpar por haber escrito en su tiempo que, en última instancia, todo puede reducirse o algún día se reducirá a las leyes de la *mecánica molecular*. Pero escribir hoy tales cosas es una torpeza: las leyes que rigen el movimiento de un *conjunto* de moléculas son, desde el punto de vista actual, diferentes de las leyes que presiden el movimiento de *una sola* molécula. Las leyes que rigen el movimiento de un sistema o colectivo material son distintas de las que gobiernan el movimiento de cada elemento por separado. Las leyes del movimiento *del todo* son diferentes de las leyes del movimiento *de la parte*. Por ejemplo, el movimiento de la materia universal y el movimiento de un cuerpo material singular, son formas distintas del movimiento, etc. Entre todas estas formas del movimiento o de las leyes, existe naturalmente una conexión y dependencia internas, pero no son idénticas.

La ciencia moderna promueve la teoría no sólo de los *peldaños estructurales* (el electrón, el átomo, la molécula, etc.), sino también sobre los diferentes *peldaños del movimiento* (como asimismo de la energía en general), pues con cada estructura se hallan vinculadas determinadas formas del movimiento. Las formas o leyes superiores del movimiento contienen, como es natural, las inferiores. Aquéllas surgen a partir de éstas, pero no obstante constituyen algo particular, específico. El conjunto da algo nuevo que no existe en los elementos por separado. En la propia física se distinguen la *macrofísica* y la *microfísica*. "Si se excluye un solo fenómeno, la propagación de la energía radiante en el vacío, resulta que toda la microfísica trata con la materia y, además, siempre con tales cantidades de ella que contiene *un gigantesco número* de átomos, moléculas, etc. Lo que nosotros observamos y medimos se refiere siempre a *todo el conjunto y podría resultar completamente falso no sólo para una molécula aislada, escogida al azar, sino incluso para el conjunto de unos cuantos centenares de moléculas*"(232). En otro lugar, el mismo profesor Jvolson escribe lo siguiente: "Y aparece la siguiente idea, grandiosa

(232) *O. Jvolson*, "La física de nuestros días", pág. 324.

por su profundidad: *toda nuestra mecánica, con sus leyes, fórmulas, etc. es aplicable tan sólo a los fenómenos de la macrofísica; en cambio para los fenómenos de la microfísica, que tienen lugar en el interior de los átomos y moléculas, es inaplicable y debe ser sustituida por otra completamente distinta, como lo es la nueva mecánica ondulatoria*"[233].

Así están las cosas en la verdadera ciencia. Si hasta en la propia física llegamos hoy a distinguir entre las leyes macrofísicas y microfísicas, es de por sí evidente que las leyes que rigen la naturaleza viva pueden ser diferentes de las que se observan en la naturaleza inanimada.

Nosotros partimos siempre de las causas materiales naturales, pero al mismo tiempo consideramos que existen leyes biológicas que no se hallan en la materia muerta. El camarada Stepanov piensa que entre la naturaleza muerta y la viva se debe trazar un signo de igualdad, mientras que los hechos claman contra esta "igualdad" o "identidad". El mérito más grande del darvinismo consiste en que empezó a considerar desde el punto de vista *histórico* "todos los problemas y hechos que se refieren a la vida y a sus portadores". "Gracias a ello —dice Ludwig Plate—, los organismos se incluyen en el proceso general del cambio, del πάντα ρεῖ (todo fluye, todo cambia) que domina en todo el universo, y que *aplicado a los organismos se manifiesta en el principio del desarrollo, de la evolución*. Ya vimos qué multiplicidad casi inabarcable de hechos y fenómenos engloba el campo de visión de esta teoría, que los lleva a la unidad y claridad. Esto se refiere en especial a los *caracteres y peculiaridades de los seres vivos que constituyen su diferencia fundamental respecto a los cuerpos inanimados de la naturaleza*, y que despiertan especialmente el interés de todo hombre pensante: la gigantesca multiplicidad de especies y formas, el prodigio de la adaptación que permite a los organismos habitar todas las zonas de la tierra, con la única excepción de los estratos profundos de la tierra y las capas superiores de la atmósfera"[234]. La diferencia fundamental entre lo vivo y lo no vivo, dice Plate, reside en la *capacidad de adaptación*. ¿Y entonces? ¿Acaso las leyes relacionadas con los procesos de adaptación existen también en la naturaleza inanimada? ¿Y la capacidad de sensación, la sensibilidad, la conciencia? Todo esto, según el camarada Stepanov, está en la naturaleza inanimada y no hay diferencia alguna entre el mundo orgánico y el inorgánico. Pero este punto de vista conduce a aquella identidad abstracta contra la cual siempre nos han advertido los dialécticos Marx y Engels. Con el propósito de desolidarizarse del vitalismo, el camarada Stepanov arroja el agua del baño, pero junto con el niño. Ya que los vitalistas trazan un límite *absoluto* entre la naturaleza inanimada y el mundo orgánico, destruyamos pues *toda* diferencia entre ambos —tal es la idea del camarada Stepanov—.

---

(233) *Ibíd.*, pág. 232 (subrayado por el autor).

(234) *L. Plate*, "La teoría de la evolución", 1928, pág. 202. (Subrayado por mí. - *A. D.*).

IV

La cuestión del papel teórico y del valor de la dialéctica se encuentra en el centro de nuestra disputa con los mecanicistas. Los mecanicistas consideran que no se puede emplear la dialéctica como instrumento de investigación, aplicando a los nuevos campos del conocimiento las leyes generales que la dialéctica ha establecido. Lo único que permiten es extraer de la naturaleza la dialéctica. "Para extraer de la naturaleza esta dialéctica —escribe el camarada Timiriázev—, es preciso llevar a cabo en cada caso concreto la más cuidadosa investigación, que se debe realizar hasta que la propia dialéctica se presente como el resultado de toda la investigación"[235].

Hay que sacar de la naturaleza la dialéctica. La investigación debe llevarse hasta que "la propia dialéctica surja de la naturaleza en calidad de resultado". Todo esto es extremadamente difícil de comprender, pero en cualquier caso dista mucho del planteamiento marxista del problema. En efecto, admitamos que el camarada Timiriázev ha "extraído" ya la dialéctica de la naturaleza y que la ha obtenido en calidad de "resultado". Bien, ¿y luego? Será preciso, por lo visto, contentarse con el resultado obtenido. Los mecanicistas, que experimentan un miedo indecible ante toda teoría, se niegan de hecho a ver en la dialéctica no sólo "la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano" (Engels), sino siquiera un método científico de investigación. Si la dialéctica es un método de investigación, un modo especial de abordar los fenómenos, se hace evidente que siendo el resumen, el resultado, la generalización de todo el curso del conocimiento histórico de la humanidad, incluido el desarrollo de las ciencias naturales, la dialéctica debe orientar nuestra investigación y contribuir a lograr nuevos resultados acertados. "La aplicación del materialismo dialéctico a la revisión de toda la economía política desde sus fundamentos, a la historia, a las ciencias naturales, a la filosofía y a la política y táctica de la clase obrera —escribe Lenin— es lo que, más que nada, interesa a Marx y Engels; en esto aportan ambos lo más esencial y lo más nuevo, en esto consiste su paso genial en la historia del pensamiento revolucionario"[236].

Evidentemente, Lenin sostenía un punto de vista diametralmente opuesto al de nuestros mecanicistas, quienes "*prohiben*" desarrollar la dialéctica, contrariamente a los consejos de Lenin, permitiéndole únicamente surgir de la naturaleza en calidad de *resultado*. Pero si la dialéctica no puede orientar nuestras investigaciones ni contribuir a la obtención de nuevos resultados acertados, en tal caso no sirve para nada ni a nadie. Esto hay que decirlo abiertamente, sin rodeos, pues los destinos del marxismo están en gran medida vinculados con la dialéctica.

Espero que ahora el lector empezará a comprender por qué los mecanicistas alborotan acerca de nuestro "idealismo" y por qué hablan continuamente de nuestro "sistema filosófico", en cuyo beneficio nosotros

(235) "Dialéctica y naturaleza", III, pág. 46.
(236) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., pág. 548.

sacrificaríamos las ciencias naturales. Todo absurdo tiene una parte de sentido. Hay cierto "sentido" también en esta acusación. Consiste en que nuestros mecanicistas consideran que *la dialéctica de Marx y Engels es una construcción aprioristica.* En cada intento de sistematizar las leyes fundamentales de la dialéctica, ven la tendencia a crear un "sistema filosófico". Los mecanicistas, con gran consecuencia, quieren liberarse de toda "escolástica", de toda "construcción apriorística", es decir, de la dialéctica materialista. Bastará con que expresemos la idea, generalmente admitida, de que en la naturaleza rige la ley de la transformación de la cantidad en calidad, o la de que en un cierto grado de desarrollo, los cambios graduales, ininterrumpidos, son sustituidos por la "interrupción", por el salto, para que los mecanicistas nos tachen de "apriorismo". Todas las acusaciones de "apriorismo" y de "idealismo" que caen sobre mí y sobre mis compañeros se basan precisamente en que reconocemos las leyes fundamentales de la dialéctica por las que debe guiarse el investigador en su labor. Los mecanicistas no pueden sufrir la "construcción dialéctica" y por ello vociferan con tanto encarnizamiento contra la dialéctica como ciencia y como método, y exigen que el investigador tenga en cuenta sólo los "hechos", a fin de que la dialéctica "salga" por sí sola de la naturaleza en calidad de resultado.

Debe reconocerse que el intento de Stepanov para presentar las cosas de tal modo que aparentemente no haya diferencia alguna entre su concepción de las relaciones entre la ciencia y la dialéctica y mi propio punto de vista sobre este problema, es un fracaso. No se puede hacer un juicio sobre las concepciones de tal o cual autor, basándose en una frase tomada al azar, como proceden habitualmente nuestros críticos. Cuando digo que el método dialéctico unifica los resultados alcanzados por las ciencias positivas, esto no excluye, sino *presupone la significación rectora de la dialéctica* en la propia investigación. Stepanov por su parte, al igual que sus compañeros (como por ejemplo A. K. Timiriázev) ve la "dialéctica" en los resultados escuetos, y prohibe severa y rigurosamente *aplicar* a nuevos campos las leyes dialécticas ya descubiertas. Además, entre nosotros existen divergencias en la concepción misma de la dialéctica, que para Stepanov se agota con el *principio de continuidad.* No se cansa de repetir que la dialéctica se reduce a la continuidad de la transformación de la energía en otra, pero olvida el aspecto cualitativo de la ley de la transformación de la energía. "La gran ley fundamental del movimiento —escribía Engels en 1885— recientemente descubierta, que hace diez años todavía se consideraba como una simple ley de *conservación de la energía,* como mera expresión de la indestructibilidad e increabilidad del movimiento, es decir, en su aspecto puramente *cuantitativo* (subrayado por mí. - *A. D.*), esta interpretación estrecha y negativa, es cada vez más desplazada por la interpretación positiva de la *transformación* de la energía, en que por primera vez afirma sus títulos el contenido *cualitativo* (subrayado por mí. - *A. D.*) del proceso y en que se han borrado hasta las últimas huellas de un creador del universo al margen de él"(237).

(237) *F. Engels,* "Anti-Dühring", pág. 13. (Ver ed. cit., pág. 18).

De la gran ley de la transformación de la energía, Stepanov saca conclusiones metafísicas, insistiendo únicamente en el principio de continuidad, en el aspecto cuantitativo del proceso. Pero la continuidad cuantitativa conduce a la *discontinuidad cualitativa* al transformarse una forma de la energía en otra. Por eso, cuando decimos que la vida es una nueva calidad con respecto a la naturaleza inanimada, ello, naturalmente, no significa vulnerar la ley de la conservación de la energía, como presenta las cosas Stepanov. La ley de la conservación de la energía sirve de fundamento *a la ley de la transformación de la energía* de una forma cualitativa en otra forma cualitativa.

Fiel a su planteamiento básico de que el principio de la continuidad es el fundamento y, en esencia, la única característica de la dialéctica, Stepanov trata erróneamente la tesis de Engels respecto a la "conciliación de los contrarios". Engels subraya que la doctrina sobre los contrastes polares inconciliables e insolubles daba a la ciencia contemporánea su mezquino carácter metafísico. "La conciencia de que esas antítesis y diferencias —escribe Engels—, aun presentándose en la naturaleza, sólo tienen una validez relativa, de que, por el contrario, su aparente rigidez y quietud absoluta son introducidas en la naturaleza por nuestra reflexión, esta conciencia forma la médula de la concepción dialéctica de la naturaleza".

Apoyándose en estas palabras de Engels, Stepanov saca de hecho la conclusión de que en la naturaleza no existe *ninguna contradicción*. En tanto que los metafísicos establecían en la naturaleza antítesis *absolutas*, la concepción dialéctica se reduce a reconocer las contradicciones *relativas*, pero en modo alguno a negarlas, como lo hace Stepanov. Si en calidad de antítesis tomamos la naturaleza viva y la muerta, el establecimiento de una frontera absoluta entre ellas conduce al vitalismo y al idealismo, pero la destrucción de *toda* frontera entre ellas, basándose en que todo se reduce al mismo movimiento universal, lleva también a la metafísica.

Así, pues, la filosofía materialista, según Stepanov, *se reduce* a las últimas y más generales conclusiones de las ciencias naturales. Por lo que se refiere a la dialéctica, Stepanov ve su esencia en el *principio de continuidad*. Junto con A. K. Timiriázev, Stepanov recomienda "buscar la dialéctica en los procesos de la naturaleza" y no convertirla en un conjunto de "tesis apriorísticas", en un "sistema filosófico", en una "ciencia de las ciencias". Indudablemente son consejos muy sabios, pero en realidad no hay marxistas que consideren la dialéctica tal como la presentan los mecanicistas. Pero cuando los marxistas empiezan a hablar de la dialéctica como de una "construcción apriorística" y de un "sistema filosófico", tal cosa significa que quieren desembarazarse de la verdadera dialéctica. La tendencia a "buscar la dialéctica en los procesos de la naturaleza" habla muy expresivamente de ello. Naturalmente, la dialéctica no es una construcción apriorística; cierto es que hay que buscarla en los procesos de la naturaleza. ¿Pero qué hacer con ella después que la búsqueda ha sido coronada por el éxito y la hemos encontrado? ¿No debe ser, la encontrada dialéctica, el *punto de partida y el principio rector* para nuestras subsiguientes investigaciones? Tomemos

la misma *ley de la conservación de la energía.* ¿Acaso después de descubierta no se convirtió en el principio rector en la obra de conocer la naturaleza? ¿O bien, después de haberla hallado, después de darle una formulación científica, no tenemos acaso el derecho de situarla en la base de nuestras exigencias metodológicas, de convertirla en un componente orgánico de nuestra metodología? Y si nos permiten, generosamente, utilizar la ley de la conservación y transformación de la energía, como una de las leyes fundamentales de la dialéctica de la naturaleza, ¿quién se atreverá a considerar esta ley como "tesis apriorística"? Lo que hemos dicho sobre la ley de la transformación de la energía se aplica en igual medida a todas las leyes dialécticas. Son, naturalmente, el producto de la experiencia y no se distinguen por el carácter apriorístico, pero de aquí no se deduce que, una vez descubiertas las leyes no puedan convertirse en principios rectores de la investigación científica. Por el contrario, todas las leyes de la naturaleza descubiertas por nosotros se convierten inevitablemente en tales principios rectores. La charlatanería acerca de tesis "apriorísticas" de la dialéctica lo único que testimonia es una actitud desdeñosa y negativa hacia ella.

CUARTA SECCION

LENIN Y EL MATERIALISMO DIALECTICO

1. LENIN, MATERIALISTA MILITANTE[1]

I

En la persona de Lenin ha descendido a la tumba no sólo un gran rebelde y un político de primer orden, no sólo un líder genial de la clase obrera, sino también un destacado pensador revolucionario, un materialista militante.

"Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo —dice Marx—, de lo que se trata es de *transformarlo*". El viejo tipo de filósofo que interpreta el mundo, inventa sistemas y tiene una actitud contemplativa ante la vida y la realidad, que observa escépticamente el impetuoso torrente de la vida y condena la realidad en cuanto no se acomoda al sistema por él inventado, este tipo de pensador pertenece al viejo mundo. A veces estos pensadores hicieron grandes descubrimientos en el campo de la explicación del mundo, pero su *pensamiento* y su acción casi nunca se fundieron en una unidad indestructible.

El gran movimiento liberador de la clase obrera promueve un nuevo tipo de pensador revolucionario, que se propone no sólo *conocer* el mundo, sino *transformarlo*. Lenin era un brillante ejemplo de ese pensador revolucionario, en quien el pensamiento y la acción no se dispersan en diferentes direcciones, sino que constituyen una unidad dialéctica. A este respecto, reflejaba plenamente la "naturaleza" de la clase *obrera*, cuyo ideólogo y guía era. Dedicó íntegramente su titánica voluntad y brillante pensamiento a la causa de la liberación de la clase obrera y a la obra de transformar y cambiar el mundo. En este aspecto, Lenin, verdaderamente, no tiene igual en toda la historia del socialismo internacional.

Lenin no era un simple revolucionario práctico, un empírico. Concebía cada etapa del movimiento obrero desde el punto de vista de la teoría general del marxismo en su conjunto. El marxismo, como *teoría de la transformación* del mundo, es la palanca por medio de la cual procuraba revolucionar al mundo todo. El empírico-práctico actúa, por así decirlo, de suceso en suceso. No ve la totalidad de los fenómenos, su concatenación interna y sus leyes. El pensador revolucionario del tipo de Marx o Lenin, en cambio, no se contenta con hechos parciales o casuales, con la superficie de los fenómenos, sino que en su acción procura apoyarse en la "esencia" de los fenómenos, en su "ley". Las leyes que

(1) "Bajo la Bandera del Marxismo", 1924, Nos. 1 y 2.

rigen el funcionamiento y desarrollo de la sociedad son sus palancas y resortes internos. La realidad se halla en un estado de incesante cambio y desarrollo, que se cumple con arreglo a esas leyes internas. La humanidad vaga, *ciega*, por las sombras mientras esas leyes siguen siendo un secreto para ella. Pero la humanidad se hace *vidente* cuando las conoce. Y deviene "libre" cuando domina la ciega necesidad de la evolución social.

La teoría de Marx es la teoría que ha descubierto esas leyes. Marx elaboró el concepto de *formación económico-social*. "Tomando como punto de partida la forma en que se obtienen los medios de vida —hecho básico para toda la colectividad humana— (la teoría de Marx. - *A. D.*) vincula a ella relaciones entre los hombres creadas bajo la influencia de esas formas de obtener medios de vida, y en el sistema de esas relaciones («relaciones de producción», según la terminología de Marx) ve la *base* de la sociedad, base que se reviste de formas político-jurídicas y de determinadas tendencias del pensamiento social. Cada sistema de relaciones de producción es, según la teoría de Marx, un organismo social particular, con sus propias leyes de aparición, de funcionamiento y de paso a una forma superior, de conversión en otro organismo social"[2].

La teoría de la explicación del mundo social consiste en descubrir las leyes especiales que rigen el nacimiento, funcionamiento y tránsito a una forma superior, la transformación en otro organismo social, como se expresa Lenin. Sin teoría —teoría, claro está, correcta y objetivamente verdadera— no puede haber una acción histórica y social consecuente, planificada. Tal teoría es una premisa necesaria de la influencia consciente sobre el proceso histórico. Pero no basta descubrir las leyes arriba mencionadas, aunque dicho descubrimiento es en sí mismo grandioso. Es preciso, además, basándose en esas leyes descubiertas, indicar los modos de cambiar y realizar ese cambio y transformación de un "organismo social" en otro. Se puede poseer una maravillosa teoría y tener ante la realidad una actitud "*filosófico*"-*contemplativa*. Para cambiar la realidad es preciso que la propia teoría se haga realidad con fuerza activa y creadora, en una palabra, que la *teoría se convierta en práctica*. El marxismo es una teoría o una concepción filosófica del mundo completamente distinta de las demás, y exige la conversión de la teoría en práctica y de la práctica en teoría. El marxismo no admite la separación entre la teoría y la práctica. La unidad dialéctica de la teoría y la práctica exige que la primera sea "práctica" y que la segunda esté iluminada por la teoría para que la propia práctica se haga teoría. "En Marx —dice Lenin— no hay ni rastros de utopismo, pues no inventa ni saca de su fantasía una «nueva» sociedad. No, Marx estudia, como un proceso histórico-científico, cómo nace la nueva sociedad *de* la vieja, estudia las formas de transición de la segunda a la primera. Toma la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza por sacar las enseñanzas prácticas de ella. «Aprende» de la Comuna, como todos los grandes pensadores revolucionarios que no temieron aprender de la ex-

(2) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. I, pág. 429.

periencia de los grandes movimientos de la clase oprimida ni les dirigieron nunca «sermones» pedantescos"...[3].

Las palabras de Lenin sobre Marx son plenamente aplicables al propio Lenin. Es más, le caben en mayor grado por cuanto, a diferencia de Marx, tuvo la posibilidad de aplicar sus teorías en un gran país en una situación internacional sumamente compleja. Como marxista ortodoxo, le era ajeno el doctrinarismo. El marxismo enseña que la teoría por sí misma no tiene un valor autosuficiente o una significación independiente en el sentido de verdad absoluta que posee su justificación y criterio en sí misma. Habiendo asimilado el espíritu del marxismo y dominado a la perfección su método, Lenin no se aferraba a las teorías abstractas, ni se arrodillaba ante los fetiches, sino que los apartaba a un lado despiadadamente en cuanto se persuadía de su carácter "abstracto", es decir, de su falta de vida. Lo mismo que Marx, Lenin aprende "de la experiencia del movimiento proletario de masas" y de ella extrae enseñanzas prácticas convertibles en teoría. La teoría ante todo debe resistir la prueba de la práctica. "Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad de su pensamiento". La teoría no es un reino independiente. La primacía pertenece a la práctica. La teoría que resiste la prueba de la práctica demuestra que es una verdad objetiva. No debemos limitarnos, enseña Marx, a los objetos que existen en nuestra mente, sino que es preciso tratar con los objetos concretos. Por ello la realidad debe ser considerada "como actividad humana concreta, como práctica". La teoría adquiere así un carácter totalmente especial que no tenía en los anteriores pensadores.

Quien comprende mejor que los demás las fuerzas motrices de la realidad, ve más lejos, es capaz de prever el futuro. Pero el marxismo exige, en cuanto teoría del movimiento de liberación, no una actitud indiferente y contemplativa ante la realidad, sino que exige la transformación de la realidad misma en consonancia con las posibilidades objetivas que han madurado. En su persona, Lenin combinaba al pensador revolucionario y al transformador de la vida.

Los pensadores revolucionarios son un tipo especial, un tipo nuevo de hombres que promueven el movimiento histórico del proletariado y se distinguen porque se plantean como objetivo inmediato cambiar el mundo, transformar la vida. Por ello, el marxismo no es únicamente la teoría, sino también la práctica del movimiento liberador del proletariado; no es sólo la explicación de la realidad, sino asimismo el cambio de la realidad. Al hablar de Lenin como transformador de la vida, ni por un momento olvidamos las condiciones objetivas particulares que hicieron posible su acción.

Lenin es el genial continuador de Marx. La fuerza de Lenin radicaba sin duda en su genio personal, pero además en la acertada aplicación del marxismo a la práctica, a la vida. La fuerza de Lenin está en el marxismo. El leninismo es el marxismo revolucionario de la época del hundimiento del capitalismo y del nacimiento del socialismo. Marx es un teórico grande, genial, una inteligencia prodigiosa que ve cien años

(3) *Ibíd.*, t. XXV, pág. 418.

adelante. La burguesía nunca ha promovido tales pensadores ni los ha tenido. La burguesía ha tenido, claro está, grandes y vigorosas inteligencias que han construido sistemas filosóficos universales y han hecho inmensos aportes a la ciencia. Pero en sus sistemas había el sello del "academismo". Estos pensadores y sabios se remontaron hasta los más distantes cuerpos celestes. Sin embargo su contribución a las ciencias histórico-sociales ha sido relativamente pequeña. En esta esfera fueron empiristas vulgares, pues la historia estaba contra ellos. Se vieron obligados a detener y limitar la marcha del desarrollo histórico. Todo el poderío espiritual de los pensadores revolucionarios se concentra en el dominio de la sociedad humana, en su reconstrucción, en el conocimiento de sus fuerzas motrices. Marx elevó la ciencia social a una altura inalcanzada, a la altura de una ciencia exacta. El marxismo transformó la *política en una ciencia.* Lenin fue un genial político de esta escuela. El marxismo constituyó para él la base teórica de una política científica. Por esto no corresponde contraponer el leninismo (la política y táctica marxistas) al marxismo como teoría filosófica, histórica y económica, sobre la que se construyó la política y la táctica de Lenin; en lugar de ello, hemos de ver en el leninismo la aplicación y el desarrollo del marxismo. El leninismo ha enriquecido, a su vez, el marxismo, es decir, la ciencia marxista, la teoría marxista, que todavía no ha conseguido comprender y asimilar toda la experiencia "leninista". Es indudable, no obstante, que Lenin por ser un discípulo fiel, ortodoxo, de Marx, ha hecho un aporte excepcionalmente grande al desenvolvimiento y la profundización del propio marxismo.

II

Para comprender toda la actividad de Lenin es preciso considerar los fundamentos generales de su concepción del mundo y de su método. Lenin era un marxista, es decir, un materialista dialéctico. Para él, como para Marx, el pensamiento demuestra por la práctica su veracidad. "El punto de vista de la vida de la práctica —dice— debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento. Y conduce infaliblemente al materialismo, apartando desde el comienzo mismo las lucubraciones interminables de la escolástica profesoral. Naturalmente, no hay que olvidar aquí que el criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar *completamente* una representación humana, cualquiera que sea. Este criterio es también lo bastante «impreciso» para no permitir a los conocimientos del hombre convertirse en algo «absoluto»; pero al mismo tiempo, es lo bastante «preciso» para sostener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo. Si lo que confirma nuestra práctica es la verdad única, última y objetiva, de ello se desprende el reconocimiento del único camino conducente a esta verdad, el camino de la ciencia, que se mantiene en el punto de vista materialista"(4). Más adelante habla de la

(4) *V. I. Lenin,* "Obras Completas", t. XIV, pág. 130. (Ver Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 150).

teoría de Marx en el mismo sentido: "...Pero como el criterio de la práctica, es decir, el curso de desarrollo *de todos* los países capitalistas en los últimos decenios, demuestra sólo la verdad objetiva de *toda* la teoría económico-social, en general, de Marx, y no de ésta o la otra parte, formulación, etc., está claro que hablar aquí del "dogmatismo" de los marxistas, es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa. La única conclusión que se puede sacar de la opinión compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad objetiva, es la siguiente: yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva (sin alcanzarla nunca en su totalidad); *yendo, en cambio, por cualquier otra senda,* no podemos llegar más que a la confusión y a la mentira"[5].

Reflexione el lector sobre estas dos citas. Lenin formula aquí clara y concisamente la idea fundamental de la teoría marxista, que constituye el fundamento teórico de su propia actividad práctica. ¿Y qué observamos? Lenin, de acuerdo con Feuerbach, Marx, Engels y Plejánov, subraya en primer lugar la necesidad de basar la teoría del conocimiento en el *conjunto de la práctica humana.* Este momento constituye precisamente el rasgo distintivo de la filosofía marxista, es decir, del materialismo, en tanto que el "idealismo plantea y resuelve el problema de la objetividad o subjetividad, de la realidad o irrealidad del mundo, sólo desde el punto de vista teórico", según se expresa Feuerbach. La filosofía idealista busca el criterio de la verdad en la idea misma. La filosofía marxista, en cambio, acude a la práctica. Por eso el idealismo trata siempre con abstracciones carentes de vida, en tanto que el materialismo plantea ante todo el punto de vista de la vida, de la práctica. Materialismo e idealismo son la expresión de dos ideologías de clase, con la particularidad de que el idealismo es la ideología de una clase apartada del proceso directo de producción, de la práctica productiva. El materialismo en cambio es la expresión de la percepción y concepción del mundo de la clase de los productores, es decir, de la clase práctica por su esencia misma. Para el idealismo, la actividad humana auténtica es la actividad teórica, la actividad del pensamiento. Para el marxista, en cambio, la actividad práctica es la actividad auténticamente humana. El materialista Feuerbach decía incluso que la filosofía, comparada con la práctica, es sólo "un mal necesario"[6].

Así, pues, Lenin fundamenta la teoría del conocimiento en el conjunto de la práctica humana. Sin embargo, se debe puntualizar aquí que Lenin no concibe la primacía de la práctica en el sentido en que la entienden los machistas y pragmatistas. Esta errónea concepción e interpretación de esta tesis fundamental, de partida, de la teoría marxista del

---

(5) *Ibid.*

(6) A este respecto me permitiré indicar la alta y justificada valoración que Lenin hacía de Feuerbach. Llamamos la atención sobre el hecho de que mientras en sus "Cuestiones fundamentales del marxismo" publicadas en 1908, Plejánov defiende el punto de vista de que Feuerbach no entendía la "actividad práctico-crítica", en "Materialismo y empiriocriticismo" (1909), Lenin sostiene categóricamente el punto de vista opuesto. "También —dice Lenin— Feuerbach, como Marx y Engels, hace un «salto» a la práctica,

conocimiento, la encontramos no sólo en los machistas. "El conocimiento puede ser biológicamente útil —dice Lenin replicando a los machistas— en la práctica humana, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, el «éxito» de la práctica humana demuestra la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. Para el solipsista, el «éxito» es todo aquello que *yo* necesito *en la práctica*, la cual puede ser considerada independientemente de la teoría del conocimiento. Si incluimos el criterio de la práctica en la base de la teoría del conocimiento, esto nos lleva inevitablemente al materialismo —dicen los marxistas—. La práctica puede ser materialista, pero la teoría es capítulo aparte, —dice Mach"[7]. El vulgar practicismo burgués no tiene nada de común, naturalmente, con la práctica tal como la conciben el materialismo y el marxismo. ¿Cómo entiende Lenin el éxito de la práctica humana? ¿Cómo concibe la concordancia de nuestras representaciones con la realidad objetiva? Del mismo modo que nuestras representaciones y conceptos no son reflejos absolutos de la realidad objetiva, el éxito de la práctica humana, de la actividad humana, no es más que una aproximación a la verdad objetiva. Este enfoque, acertado y profundamente marxista, del problema demuestra la ausencia de dogmatismo y doctrinarismo en la concepción leninista del mundo. "Yendo por la senda de la teoría de Marx, nos aproximaremos cada vez más a la verdad objetiva, sin alcanzarla nunca en su totalidad". Precisamente por ello, la teoría de Marx es una verdad objetiva. Lo que nuestra práctica confirma, tanto en el campo puramente teórico, como en el de la actividad social, es la única verdad objetiva. No hay otra senda conducente a la verdad objetiva. Pero Lenin habla precisamente de la *senda*, del *método*, comprendiendo perfectamente que toda verdad dada no es una verdad absoluta, sino relativa. Y por ello es tan importante el camino, la dirección correcta que lleva a la verdad. En nuestro conocimiento, en nuestra actividad, sólo nos aproximamos a ella. El criterio de la práctica es lo bastante "impreciso" para preservarnos del dogmatismo y de los puntos de vista absolutos, pero lo bastante preciso para negar todo idealismo y combatirlo sin cuartel. De ahí que en su actividad práctica revolucionaria, Lenin concediera importancia decisiva a la *prueba por la práctica* de determinadas consignas, formas políticas, etc. No una superación teórica, sino práctica, en la vida, por medio de la experimentación y prueba de determinadas formas, por ejemplo, la democracia o la constitución, con objeto

---

salto inadmisible desde el punto de vista de Schulze, Fichte y Mach, en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento". ("Obras Completas", t. XIV, pág. 129. "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 148).

En el artículo "Del idealismo al materialismo" (1915), Plejánov, sin duda bajo la influencia de Lenin, modificó su punto de vista respecto a Feuerbach. Y lo que es más curioso, para confirmar que "la idea de la influencia perniciosa de la ruptura de la teoría filosófica con la actividad práctica corresponde enteramente a todo el espíritu de la filosofía de Feuerbach", Plejánov se apoya en el mismo pasaje citado por Lenin.

(7) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 127. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 146).

de ponerles fin en cuanto *ilusiones*, "verdaderas" en cierto grado de desarrollo, pero falsas y engañosas en un grado superior de desarrollo.

En otro lugar, Lenin subraya la limitación y condicionalidad histórica del parlamentarismo burgués. Una verdad objetiva para los marxistas ya es hoy el comunismo o su estadio inicial, el socialismo. Por ello el parlamentarismo, la democracia formal y el estado en general, son realidades, ciertas etapas y modos de aproximarse al socialismo, pero, al propio tiempo, la contradicción entre la igualdad formal y la esclavitud asalariada abre los ojos a las masas que viven esa experiencia histórica con todos los sufrimientos que les apareja. En el curso del desarrollo histórico, las masas deben llegar y llegan a comprender la limitación histórica de todas estas formas y se van acercando, con el desarrollo económico objetivo que engendra y agudiza todas las contradicciones, al socialismo en cuanto realidad objetiva.

III

¿Pero, qué es la verdad objetiva? ¿Cuál es la relación entre la verdad absoluta y la verdad relativa? En gran medida, nos es ya conocida la respuesta que Lenin da a esta cuestión. Pero no deja de ser interesante examinar con más detalle este problema, sobre todo en vista de la confusión que reina al respecto.

Bogdánov afirma, como se sabe, que la verdad es sólo una forma ideológica. Lenin responde diciendo que toda vez que no existe más ideología que la ideología humana, desde ese punto de vista no puede haber verdad objetiva, es decir, independiente del sujeto. Lo absurdo de este punto de vista es evidente.

En primer lugar, es refutado completamente por hechos palmarios. "Las ciencias naturales —escribe Lenin— no permiten dudar que su afirmación de la existencia de la Tierra antes de la humanidad sea una verdad. Desde el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, esto es completamente compatible: la existencia de lo que es reflejado, independientemente de lo que lo refleja (la independencia del mundo exterior con respecto a la conciencia), es la premisa fundamental del materialismo. La afirmación de las ciencias naturales de que la Tierra existía antes que la humanidad es una verdad objetiva"[8].

Pero si la verdad es una forma organizadora de la experiencia, o *sólo* una forma ideológica, como aseveran los machistas, "no puede ser verídica la afirmación de la existencia de la Tierra fuera de toda experiencia humana". Las ciencias naturales son incompatibles con el machismo, el positivismo, el empiriocriticismo, etc. Por otra parte si la verdad es sólo una forma organizadora de la experiencia humana, no hay ningún criterio para resolver el problema de la objetividad o subjetividad de nuestra experiencia. Según tal concepción del problema, dice Lenin, también el catolicismo es una verdad. "Puesto que está fuera de toda duda que el catolicismo es una forma organizadora de la experien-

(8) *Ibíd.*, pág. 111. (*Ibid.*, págs. 127-128).

cia humana". Piensan hallar una salida a esta situación aquellos que por objetividad entienden la *significación universal*, la *experiencia socialmente organizada*. Pero, ¿acaso la religión no tiene una significación universal? Lenin dice: ..."la doctrina de la religión tiene una «significación universal» más vasta que la doctrina de la ciencia: la mayor parte de la humanidad todavía se atiene a la primera doctrina. El catolicismo está «socialmente organizado, armonizado, acordado» por su desarrollo secular, en la «cadena de la causalidad» «*encaja*» de la manera más indiscutible, pues las religiones no han surgido sin causa, no se sostienen en modo alguno entre la masa del pueblo en las condiciones actuales por efecto del azar, y los profesores de filosofía se adaptan a ellas por razones completamente «naturales». Si esta experiencia social-religiosa de indudable significación universal y sin ningún género de dudas altamente organizada, no «armoniza» con la «experiencia» científica, ello significa que entre una y la otra existe una diferencia de principio, una diferencia radical..."(9).

Se borra esa diferencia radical, de principio; al rechazar la verdad objetiva se borra *la diferencia entre la ciencia y el fideísmo*, es decir, entre el *conocimiento* y la *fe*. La religión reposa entonces sobre los mismos fundamentos gnoseológicos que el conocimiento científico. Así, los marxistas (Lenin se refería a Bogdánov y sus amigos) aunque sea inconscientemente, dan una base filosófico-científica al fideísmo, al clericalismo, como dice Lenin. El concepto de verdad objetiva en el sentido materialista traza una neta línea demarcatoria entre la experiencia religiosa y la experiencia científica; no borra la frontera que existe entre ellas, sino que, por el contrario, establece entre ambas una diferencia radical, de principio. "Si existe la verdad objetiva (como piensan los materialistas), si las ciencias naturales, reflejando el mundo exterior en la «experiencia» del hombre, son las únicas que están en condiciones de darnos la verdad objetiva, todo fideísmo queda incondicionalmente rechazado. Pero si no existe la verdad objetiva, la verdad (incluso la científica) no es más que una forma organizadora de la experiencia humana, y se admite así el postulado fundamental del clericalismo, se le abren a éste las puertas, se les hace un sitio a las «formas organizadoras» de la experiencia religiosa"(10).

Lenin, materialista militante, no puede hacer, claro está, la menor concesión a los agnósticos de toda laya, cualquiera que sea el vestido con que se disfracen, pues comprende que "el no saber" o "el no poder saber" no es más que una forma peculiar del fideísmo, una variedad excepcionalmente sutil del clericalismo en una época de extraordinario florecimiento de las ciencias positivas, de la técnica y de una encarnizada lucha de clases. Lenin revela *el carácter y la esencia de clase* del "no poder saber". Este genio revolucionario de la clase obrera arroja a un lado, como un desecho *maloliente* y descompuesto, todas las construcciones idealistas, sutiles como un encaje, y que apenas si rozan y roen los cimien-

(9) *Ibíd.*, págs. 112-113. (*Ibíd.*, págs. 129-130).
(10) *Ibíd.*, pág. 113. (*Ibíd.*, pág. 130).

tos del marxismo. Lenin marca la menor desviación del materialismo como complicidad con el fideísmo, como concesión al enemigo de clase.

La negación de la verdad objetiva conduce a una "tolerancia" inadmisible y al oportunismo en el campo del pensamiento y de la filosofía. Pero este oportunismo filosófico tiene por consecuencia inevitable el oportunismo de clase, el oportunismo político, el engaño de los obreros, la tergiversación del marxismo. "La tolerancia pequeñoburguesa, filistea, pusilánime, hacia la doctrina de los fantasmas, los duendes, los santos católicos y otras cosas por el estilo" es la consecuencia inevitable de la negación de la verdad objetiva. Pero no se debe entender las cosas como que Lenin se situara en el terreno del "subjetivismo de clase", como si la verdad objetiva fuera para él la que es útil y ventajosa para la clase obrera. Ya sabemos que para Lenin el conocimiento es útil sólo cuando refleja la verdad objetiva. El materialismo y el marxismo no son verdaderos porque son útiles, porque tienen una significación universal, porque expresan la experiencia socialmente organizada del proletariado. Al contrario, son útiles, tienen "significación universal", etc., porque reflejan la verdad objetiva. En las condiciones actuales, sólo el proletariado puede mantenerse en el terreno de la objetividad materialista. El subjetivismo de clase es un rasgo distintivo de las clases reaccionarias. Por ello el fideísmo y todas las variedades posibles del idealismo son precisamente la ideología de esas clases. ¡Y justamente son sus doctrinas las que contradicen las ciencias naturales!

Por lo que se refiere particularmente a los machistas, éstos son subjetivistas y agnósticos. "No reconocen la realidad objetiva, independiente del hombre, como origen de nuestras sensaciones. No ven en las sensaciones la reproducción fiel de esta realidad objetiva, llegando a la contradicción directa con las ciencias naturales y abriendo la puerta al fideísmo. Por el contrario, para el materialista el mundo es más rico, más vivo, más variado de lo que parece, pues cada paso en el desarrollo de la ciencia descubre en él nuevos aspectos. Para el materialista, nuestras sensaciones son las imágenes de la única y última realidad objetiva —última, no en el sentido de que ya está conocida hasta el fondo, sino en el sentido de que no hay ni puede haber otra realidad además de ella—".[11]

La realidad objetiva nunca puede ser conocida "hasta el fin". A este respecto es absurdo hablar de una verdad absoluta, pues "un sistema universal y definitivamente plasmado del conocimiento y de la historia, es incompatible con las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico; lo cual no excluye, sino que, lejos de ello, implica que el conocimiento sistemático del mundo exterior en su totalidad puede progresar gigantescamente de generación en generación"[12]. Esta concepción dialéctica del proceso del conocimiento es tan ajena a los absolutistas metafísicos, como a los relativistas metafísicos. Los unos exigen una verdad absoluta, es decir, una verdad conocida hasta el fondo y no pueden conformarse con menos. Los otros, en cambio, rechazan la existencia de la verdad objetiva sobre la base de que la verdad, nuestro conocimiento, se halla en

(11) *Ibid.*, pág. 116. (*Ibid.*, págs. 133-134).
(12) *F. Engels*, "Anti-Dühring", ed. cit., pág. 35.

constante desarrollo. De la circunstancia y del hecho indudable de que el conocimiento del mundo exterior no ha sido alcanzado hasta el fin y de que "cada paso en el progreso de la ciencia —según se expresa Lenin— descubre en él nuevos aspectos", sacan la absurda conclusión de que el propio mundo exterior no existe. Esto es un verdadero *salto mortale* y no un *salto vitale*. A la luz del absolutismo metafísico, el universo se presenta plasmado, acabado, dado de una vez para siempre, muerto, inmóvil. Todas sus categorías adquieren un carácter eterno e inmutable. ¿Puede un marxista transigir con este punto de vista? ¿Podía Lenin —este revolucionario de la vida que siempre se lanzaba adelante y todo lo arrollaba—, por la esencia misma de su carácter y por la clase que representaba, aceptar este mundo acabado e inmóvil? ¿No había que fundirlo en el fuego de la revolución para construir un mundo nuevo y mejor? "El mundo es más rico, más vivo, más variado de lo que parece, pues cada paso en el desarrollo de la ciencia descubre en él nuevos aspectos", nuevas posibilidades, nuevos horizontes, perspectivas nuevas y más amplias. Si este mundo no cambiara en virtud de las leyes inherentes al mismo, desde luego, ninguna fuerza exterior sería capaz de ponerlo en movimiento. Apoyándonos en estas leyes del cambio y desarrollo del mundo, subordinándonos a ellas, actuando en la misma dirección en que el mundo se desenvuelve por sí mismo, nosotros podemos contribuir a hacer más rápido el ritmo de su desenvolvimiento, participamos en este proceso general de desarrollo cósmico, ya que la sociedad humana también forma parte del cosmos.

En oposición a los metafísicos objetivistas, los relativistas subjetivos afirman la mutabilidad de nuestras sensaciones y niegan la existencia del mundo exterior, la realidad objetiva. Pero partiendo del *flujo de nuestras sensaciones* no se puede llegar al *cambio del mundo*. El subjetivismo es tan incompatible con el marxismo, como con las ciencias naturales. "...Fundar la teoría del conocimiento sobre el relativismo, es condenarse fatalmente, bien al escepticismo absoluto, al agnosticismo y a la sofística, bien al subjetivismo. El relativismo, como base de la teoría del conocimiento, es no sólo el reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos, sino la negación de toda medida o modelo objetivo, existente independientemente del hombre, modelo o medida al que se acerca nuestro conocimiento relativo. Desde el punto de vista del relativismo puro, se puede justificar toda clase de sofística, se puede admitir como algo «condicional» que Napoleón haya muerto o no el 5 de mayo de 1821, se puede por simple «comodidad» para el hombre o para la humanidad admitir junto a la ideología científica («cómoda» en un sentido) la ideología religiosa (muy «cómoda» en otro sentido), etcétera"[13].

Hay una partícula de verdad tanto en la afirmación de la objetividad absoluta, como en el solo reconocimiento de la relatividad de nuestros conocimientos. Pero cada una de estas afirmaciones, tomada por separada en sí misma, es falsa. La tendencia a construir un *todo*, una

(13) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 124. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 143).

teoría integral del conocimiento o una concepción del mundo partiendo de estas afirmaciones *parciales, unilaterales,* conduce a la *metafísica.* La parte no es el todo, aunque el todo se compone de las partes. Sólo el materialismo dialéctico ofrece una solución científica al problema de la relación entre la verdad absoluta y la relativa. Las mencionadas contradicciones entre lo absoluto u objetivo, y lo relativo, no son *contradicciones metafísicas, sino relativas, dialécticas.* "Para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta". "Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo —dice Lenin— son históricamente condicionados los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero es *incondicionada* la existencia de esta verdad, es incondicionado el hecho de que nos aproximamos a ella. Son históricamente condicionados los contornos del cuadro, pero es incondicionado el hecho de que este cuadro representa un modelo objetivamente *existente.* Son históricamente condicionados cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla, o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero es incondicionado el hecho de que cada descubrimiento de ese género es un progreso del «conocimiento objetivo absoluto». En una palabra, toda ideología es históricamente condicionada, pero es incondicional que a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo de la ideología religiosa) corresponde una verdad objetiva, una naturaleza absoluta. Diréis: esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es vaga. Yo os contestaré: justamente es lo bastante «vaga» para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el mal sentido de esta palabra, en una cosa muerta, paralizada, osificada; pero, al mismo tiempo, es lo bastante «precisa» para deslindar los campos del modo más resuelto e irrevocable entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico y la sofística de los adeptos de Hume y de Kant. Hay aquí un límite que no habéis notado, y no habiéndolo notado habéis caído en el fango de la filosofía reaccionaria. Es el límite entre el materialismo dialéctico y el relativismo"[14].

IV

En nuestra época, asombrosa por los descubrimientos en el dominio de las ciencias naturales, cuando cada nuevo descubrimiento confirma la verdad del materialismo dialéctico, cuando los más grandes físicos empiezan a adoptar conscientemente el punto de vista dialéctico, sin comprender plenamente todavía la prosa que hablan, precisamente en esta época vemos un perceptible movimiento de retroceso entre *marxistas,* que en calidad de idealistas *hegelianos,* niegan la dialéctica en la naturaleza (nos referimos ante todo a G. Lukács[15]). Con toda razón Engels

(14) *Ibíd.,* págs. 123-124. (*Ibid.,* pág. 142).
(15) Ver su libro "Geschichte und Klassenbewusstsein", Berlin.

indicaba que "la naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica y que las modernas ciencias naturales nos brindan como prueba de esto un acervo de datos extraordinariamente copioso y enriquecido cada día que pasa, demostrando con ello que en la naturaleza, en última instancia, todo sucede de modo dialéctico y no metafísico"[16]. Creemos que esta notable idea de Engels posee hoy día un significado especial y profundo ante la revolución que actualmente se opera en las ciencias naturales. ¿Y qué ocurre? ¿Han intentado acaso los innovadores de que hemos hablado, aducir algún argumento en favor de su punto de vista y refutar las ideas de Engels, que son generalmente admitidas por los marxistas ortodoxos, los materialistas dialécticos? No, no hemos visto nada de esto.

Engels vuelve a indicar con razón que, en la filosofía de la naturaleza, en las ciencias naturales, Hegel quedó "bastante rezagado detrás de Kant". Hegel veía el desarrollo únicamente en la esfera del "espíritu", mientras que a la naturaleza le concedía una simple "existencia". ¿Nos permitiremos efectuar un retorno a Hegel en el que se restablecerían sus errores y, quizás su idealismo? Y, sin embargo, el proceso que se está produciendo en la física moderna puede ser formulado con las palabras de Lenin: "La física contemporánea está atravesando los dolores del alumbramiento. Está para dar a luz al materialismo dialéctico"[17].

El materialismo espontáneo en las ciencias naturales, acerca del cual nos habla Lenin, lenta y gradualmente se va transformando en materialismo *consciente*. Lo mismo sucede con la dialéctica. Pero ante el desquicio, ante la crisis que atraviesa la física moderna, no puede causar asombro que nos encontremos con afirmaciones sumamente "extrañas". Los recientes descubrimientos en el campo de la física son utilizados por los idealistas para negar la materia y, por tanto, el materialismo.

Con mucha precisión, Lenin traza, en defensa del materialismo, una línea demarcatoria *entre los conceptos filosófico y físico de la materia*, del tiempo, del espacio, etc. No deja de ser útil a este respecto recordar la reciente intervención en la prensa de los "destructores" de la filosofía y la polémica, que continúa hasta el presente, sobre el problema de la "utilidad de la filosofía". Estos camaradas, "innovadores" también, piensan que ya se puede arrojar la filosofía por la borda y que hay que contentarse con las ciencias positivas. Y el "innovador" de los "innovadores", Enchmen, incluso cree posible "ahogarlo" todo en su famosa "teoría de la nueva biología", considerando el materialismo "un engaño explotador".

Naturalmente, Lenin sustentaba otra opinión al respecto, comprendiendo perfectamente la diferencia entre la filosofía y las ciencias especiales. "Pero cuando se trata de filosofía —dice Lenin— *no puede ser creída ni una sola palabra de ninguno* de esos profesores, capaces de realizar los más valiosos trabajos en los campos especiales de la química, de la historia, de la física".

---

(16) *F. Engels*, "Anti-Dühring", ed. cit., págs. 32-33.

(17) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 299. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 350).

"La misión de los marxistas es... la de saber asimilar y reelaborar las adquisiciones de esos «recaderos» (es decir, los sabios burgueses. - *A. D.*) ... y saber *rechazar* su tendencia reaccionaria, saber seguir una línea *propia* y luchar *contra toda la línea* de las fuerzas y clases que nos son enemigas"[18]. Pero precisamente para saber reelaborar las adquisiciones de la ciencia y saber seguir una línea propia, es preciso tener una concepción filosófica propia que nos permita cumplir esta misión y no caer bajo la influencia del idealismo "*físico*" o fisiológico. Hay que saber distinguir y separar las *categorías filosóficas de las físicas* y de otras categorías cualesquiera. ¿Y cómo quieren Uds. realizar esta labor sin conocer las "categorías filosóficas"? Se confunden. por ejemplo —dice Lenin—, la cuestión sobre esta o la otra estructura de la materia con la categoría gnoseológica, con la cuestión de la existencia de la verdad objetiva. Si la verdad objetiva existe, es preciso un *concepto filosófico* para esta realidad objetiva. Este concepto filosófico es el de *materia*. "La materia —dice Lenin— es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones y que existe independientemente de ellas. Por eso, decir que este concepto puede «hacerse anticuado» es un *pueril balbuceo*, es repetir insensatamente los argumentos de la *filosofía reaccionaria a la moda*"[19].

El materialismo dialéctico, a diferencia del metafísico, considera cada *teoría física* sobre la estructura de la materia sólo como una aproximación relativa de la realidad objetiva, la cual nunca puede ser agotada en su totalidad, hasta el fin. El concepto filosófico de materia no coincide ni puede coincidir por entero con el concepto físico de materia, pues éste, en cada grado dado del desarrollo de la ciencia, refleja solamente el límite dado de la realidad objetiva. El concepto filosófico de materia es algo "absoluto". ¿Pero qué significa este "absoluto"? El concepto filosófico de materia "no significa en gnoseología *más* que *esto*: la realidad objetiva, existente independientemente de la conciencia humana y reflejada por ésta"[20]. Reconocer la realidad objetiva significa "de uno u otro modo", como subraya Lenin, admitir la verdad absoluta. Para la dialéctica, la verdad absoluta está formada de verdades relativas. En su crítica de Dühring, Engels señala que se debe abordar dialécticamente el problema de la infinitud. La infinitud está compuesta de magnitudes finitas. Esto es, naturalmente, una contradicción. Pero sin la contradicción es imposible concebir la infinitud. "Precisamente *porque* —dice Engels— la infinitud es una contradicción, ella es un proceso infinito, que se desarrolla sin fin en el tiempo y en el espacio. Anular la contradicción equivaldría a poner un fin a la infinitud"[21]. Este es también, como se sabe, el punto de vista de Hegel. La dialéctica, dice Lenin de acuerdo con Engels y Hegel, reconoce la relatividad de todos nuestros

(18) *Ibíd.*, págs. 327-328. (*Ibid.*, págs. 383-384).
(19) *Ibíd.*, pág. 117. (*Ibid.*, págs. 134-135).
(20) *Ibíd.*, pág. 248. (*Ibid.*, pág. 289).
(21) *F. Engels*, "Anti-Dühring", ed. cit., pág. 289.

conocimientos, pero no en el sentido de negación de la verdad absoluta, sino en el sentido de la condicionalidad histórica de los límites de aproximación de nuestros conocimientos a la verdad. Del mismo modo que la infinitud está compuesta de magnitudes finitas, la verdad absoluta está formada de verdades relativas. "Así, pues, el pensamiento humano es, por su naturaleza, capaz de darnos y nos da en efecto, la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso ulterior de los conocimientos"[22]. La dialéctica incluye el momento de relatividad, de negación, de escepticismo, pero, como señala Lenin, no *se reduce* al relativismo. Es preciso subrayar especialmente esta idea de Lenin, porque muchos marxistas no comprenden el carácter dialéctico del problema de la relación entre el momento de "negación", de relatividad, y la realidad objetiva. No comprenden que la realidad objetiva es una cierta infinitud, que no se agota nunca por entero, pero que, para nosotros, está formada de límites relativos finitos. Por eso llegan únicamente a reconocer el límite temporal, limitado, condicional y relativo que, según ellos, no refleja la realidad objetiva. Este punto de vista conduce al subjetivismo y al escepticismo, a la negación de la realidad objetiva y del carácter positivo del conocimiento científico. Otros, en cambio, se apoyan en otro extremo: consideran cada fase dada en el desarrollo de la ciencia como un reflejo pleno y absoluto de la realidad objetiva, lo que les lleva a una concepción metafísica de la realidad y del conocimiento humano.

La nueva física, a juicio de Lenin, ha derivado hacia el idealismo, porque los físicos ignoraban la dialéctica. "Al negar la inmutabilidad de los elementos y propiedades de la materia hasta entonces conocidos, han caído en la negación de la materia, esto es, de la realidad objetiva del mundo físico. Al negar el carácter absoluto de las leyes más importantes y fundamentales, han caído en la negación de toda ley objetiva en la naturaleza; han caído en la afirmación de que las leyes de la naturaleza son puro convencionalismo. «limitación de la espera», «necesidad lógica», etc. Al insistir en el carácter aproximado, relativo de nuestros conocimientos, han caído en la negación del objeto independiente de nuestros conocimientos, han caído en la negación del objeto independiente del conocimiento reflejado por éste con una exactitud aproximada, con una exactitud relativa"[23].

Los metafísicos sostienen la *inmutabilidad* de los elementos y propiedades de la materia y el carácter *absoluto* de las leyes de la naturaleza y de la sociedad. Los relativistas, en cambio, sustentan un punto de vista opuesto. Del carácter relativo de nuestros conocimientos, del hecho de la mutabilidad de los elementos de la materia, etc., sacan la conclusión de la ausencia de toda realidad y ley objetiva, y la del carácter puramente condicional y subjetivo de las leyes. Tanto la primera como la segunda

(22) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 122. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 141).

(23) *Ibid.*, pág. 249. (*Ibid.*, pág. 289).

de estas concepciones son igualmente erróneas. Como materialista dialéctico, Lenin demuestra la falsedad de cada uno de estos puntos de vista separadamente. Lo que en una fase del desarrollo parece inmutable y absoluto, en la otra se manifiesta como algo relativo. Hasta no hace mucho tiempo, por ejemplo, se pensaba que la impenetrabilidad, la inercia, la masa, eran propiedades absolutas de la materia. Ahora sabemos que no es así.

Sin embargo, debe observarse que el materialismo dialéctico se diferencia netamente del materialismo metafísico y del mecanicista, a los que, por lo visto, está unida una teoría física concreta y determinada acerca de la materia y sus propiedades. Mas el materialismo dialéctico, en calidad de concepción filosófica del mundo, ha profundizado considerablemente todos estos problemas, proporcionando, por una parte, un campo más amplio a las investigaciones y teorías físicas, sin atarse a ninguna teoría física concreta sobre la estructura del mundo. Pero, con ello, el concepto filosófico de materia, en verdad, se *restringe*, aunque al mismo tiempo se *profundiza*, porque admite una infinita cantidad de formas y propiedades concretas de la materia. Sean cuales fueren los éxitos de las ciencias *físicas*, ellas no afectan la teoría *filosófica* de la materia. También en este sentido, se puede decir que el materialismo filosófico sirve a Lenin de baluarte contra el idealismo "físico", "fisiológico", etc.

Es verdad, desde luego, que, como se expresa Engels, "la forma del materialismo tiene inevitablemente que modificarse con todo descubrimiento que haga época incluso en el terreno de las ciencias naturales" ("sin hablar ya de la historia de la humanidad"), agrega Lenin. Pero confundir la forma con la esencia fundamental, traiciona la *esencia* del materialismo, bajo la apariencia de criticar sus *formas*, es inadmisible, y esto es lo que hacen los machistas. Ahora ya sabemos lo que Lenin entiende por *forma* del materialismo. Es su aspecto concreto y determinado que es dado por un contenido históricamente relativo, es decir, por una doctrina concreta sobre la estructura y propiedades de la materia, o por una teoría sobre las leyes históricamente limitadas de un organismo social dado, por una fase histórica dada de su desarrollo. "Por consiguiente —dice Lenin—, la revisión de la «forma» del materialismo de Engels, la revisión de sus tesis de filosofía natural no sólo no tiene nada de «revisionismo» en el sentido consagrado de la palabra, sino que, por el contrario, necesariamente la exige el marxismo".

El concepto filosófico de materia está ligado indisolublemente con una *única propiedad* de ella: afirma la *existencia*, el *ser objetivo* de la materia, su existencia fuera de nuestra conciencia. De aquí se deriva en segundo lugar: su acción sobre nuestros sentidos, su reflejo en nuestras sensaciones. Con ello, Lenin subraya dos momentos: el momento de la existencia, del ser objetivo y el momento gnoseológico, de los reflejos en nuestras sensaciones. "Sólo una cosa es inmutable desde el punto de vista de Engels —dice Lenin— a saber: el reflejo en la conciencia humana (cuando existe conciencia humana) del mundo exterior que existe y se desarrolla independientemente de la misma. Ninguna otra «inmutabilidad», ninguna otra «esencia», ninguna otra «sustancia absoluta», en el sentido en que ha expuesto estos conceptos la inútil filosofía profe-

soral, existe para Marx y Engels. La «esencia» de las cosas o su «sustancia» *también* son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el hombre tiene de los objetos, y si esta profundización no fue ayer más allá del átomo y hoy no pasa del electrón o del éter, el materialismo dialéctico insiste empero en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos esos *jalones* del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso. El electrón es tan *inagotable* como el átomo, la naturaleza es infinita, pero *existe* infinitamente, y este reconocimiento —que es el único categórico, el único incondicional— de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre, es precisamente lo que distingue el materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo"[24].

"La destructibilidad del átomo, su inagotabilidad, la variabilidad de todas las formas de la materia y de su movimiento, han sido siempre el sostén del materialismo dialéctico. Todos los límites de la naturaleza son condicionales, relativos, movibles, expresan la aproximación de nuestra inteligencia al conocimiento de la materia, pero esto no demuestra en modo alguno que la naturaleza, la materia, sea en sí un símbolo, un signo convencional, es decir, un producto de nuestro espíritu"[25].

Ante una concepción del materialismo, tan amplia y auténticamente dialéctica, no se sostienen las objeciones que habitualmente promueven los "críticos". El materialismo metafísico reconoce la existencia de elementos o esencias absolutas e inmutables. Pero el materialismo dialéctico es inocente de todas esas culpas. Por ello los más recientes descubrimientos en el campo de la física no sólo no refutan el materialismo, sino que, por el contrario, confirman el acierto del *materialismo dialéctico.* La concepción metafísica de la naturaleza quiebra efectivamente de un modo total y definitivo. Este hecho no lo comprenden todavía muchos marxistas, sin hablar ya de los adversarios del marxismo. Pero los materialistas dialécticos, incluyendo naturalmente a Lenin, comprendieron perfectamente ya hace mucho tiempo la esencia de este movimiento. Las ciencias naturales modernas van consolidando aun más la concepción del mundo de Marx y Engels. Lenin, como uno de los más grandes representantes del materialismo dialéctico, también considera que "la naturaleza es la piedra de toque para la dialéctica".

En lo que respecta al viejo cuadro mecanicista del mundo, como ya hemos dicho, no es obligatorio para el materialismo. La nueva física formula la teoría eléctrica de la materia, en el lugar de la materia coloca a la electricidad. Mientras que hasta el presente las ciencias naturales reducían todo el contenido del mundo físico a tres conceptos últimos: materia, electricidad y éter, ahora se ha logrado, por lo visto, reducir la propia materia a la electricidad. Pero, por otra parte, la electricidad misma no es otra cosa que materia. Las leyes de la vieja mecánica no son simplemente refutadas, como muchos creen, sino que, por decirlo así, se limita su "esfera de acción". Estas leyes de la mecánica son consideradas ya como un caso particular del electromagnetismo o del cua-

(24) *Ibíd.*, págs. 249-250. (*Ibíd.*, pág. 290).
(25) *Ibíd.*, pág. 268. (*Ibíd.*, págs. 312-313).

dro electrodinámico del mundo. El mundo es materia en movimiento. Ante el triunfo definitivo de estas nuevas doctrinas, la mecánica sería el reflejo de movimientos reales lentos, dice Lenin, mientras que la teoría electromagnética sería la imagen de movimientos gigantescamente rápidos. La constancia de la masa y el principio de inercia conservarían su rigor tan sólo para las velocidades medias dé los cuerpos. Así, pues, la vieja mecánica no es echada por la borda, pero se aplica dentro de límites más restringidos. En todo caso, tanto en la mecánica como en la nueva física tratamos con *movimientos reales* y con el movimiento, el cambio y la transformación de la realidad objetiva, es decir, de la materia. "...Esta dialéctica de las transformaciones *materiales* que se efectúan en el laboratorio y en la fábrica —subraya Lenin—, no sirve, a los ojos del idealista, de confirmación de la dialéctica materialista, sino de argumento contra el materialismo"[26]. En efecto, es absurdo sacar conclusiones idealistas de la nueva física. Nosotros "operamos" con electricidad, átomos, electrones, en nuestros laboratorios. No nos limitamos a observar, sino que "experimentamos" esta dialéctica de las transformaciones materiales. Es evidente que si estos procesos no fueran reales, objetivos y materiales, nada sabríamos de ellos. Es verdad que lo que ahora sabemos y observamos es mucho más complejo que la antigua mecánica, pero todo esto es movimiento en el espacio y en el tiempo. "La inteligencia humana ha descubierto muchas cosas prodigiosas en la naturaleza, y descubrirá todavía más aumentando de este modo su poder sobre ella; pero eso no quiere decir que la naturaleza sea una creación de nuestro espíritu o de un espíritu abstracto, es decir, del dios de Ward, de la «sustitución» de Bogdánov, etc."[27].

Contra el materialismo metafísico se pronunciaron, como es sabido, los fundadores del marxismo, viendo en la orientación "mecanicista" su error fundamental. En estas circunstancias, cabe sentirse verdaderamente asombrado por la clarividencia de estos "viejos". Desde las alturas de la física contemporánea, sus puntos de vista adquieren un más profundo sentido filosófico.

Marx y Engels eran dialécticos y materialistas consecuentes y por eso veían más lejos y más profundamente que otros. Como dialécticos, sabían que nuestro conocimiento no se nos da en forma acabada y definitiva, que el conocimiento relativo conduce al objetivo, y el incompleto a un conocimiento más completo y exacto. Lenin siguió sus mismos pasos, combinando un profundo realismo con un inagotable entusiasmo revolucionario. El tomó cada "eslabón" o momento del desarrollo como una expresión relativa y aproximada del todo, sin detenerse ni inmovilizarse en las fases aisladas, sino que las superaba prácticamente avanzando siempre adelante. Tanto el utopismo sin fundamento, como el pedestre empirismo le eran ajenos. Nuestra doctrina, decía con Engels, no es un dogma, sino una guía para la acción. No pretendemos que Marx o los marxistas conozcan el camino del socialismo en todos sus detalles concretos. Esto sería un absurdo. Nosotros conocemos la orientación de ese

(26) *Ibíd.*, pág. 268. (*Ibid.*, pág. 312).
(27) *Ibíd.* (*Ibid.*, pág. 313).

camino, sabemos cuáles son las clases y fuerzas que llevan a él, pero concreta y prácticamente, lo mostrará sólo la experiencia de millones de hombres, cuando éstos emprendan la obra. Nunca perdía de vista la meta final a que aspiraba, apoyándose en el desarrollo objetivo de la sociedad contemporánea. Pero, al mismo tiempo, comprendía que para llegar a la meta final hay que recorrer un camino duro y doloroso, hay que superar inevitablemente una serie de obstáculos y fases concretas, pues sin su superación efectiva, práctica, no hay ulterior movimiento hacia adelante. Si el todo está compuesto de estos momentos aislados, relativos, en cada momento aislado hay que saber apoderarse de su esencia, por decirlo así, de la "idea" del todo. En esto reside la capacidad de ver dialécticamente el mundo, el arte de dominar el mundo. Tal es la irresistible fuerza del método marxista, que Lenin poseía a la perfección. Con todo el vigor de su temperamento, combatía contra aquellos que quizás habían asimilado a medias la teoría económica e histórica de Marx, pero sin vincularla con su base, sin haber penetrado en sus raíces filosóficas, es decir, el materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico es una concepción integral del mundo que abarca la naturaleza y la sociedad. Lenin es un genial representante de esta concepción. Cada paso de su actividad práctica estaba inseparablemente ligado con toda esta concepción y alumbrado por la brillante luz del marxismo.

V

Después de haber establecido que el mundo es materia en movimiento, que se refleja en nuestras percepciones, la realidad objetiva, independiente del hombre y que actúa sobre nuestros órganos sensoriales; una vez puesta en claro la relación entre la verdad relativa y la verdad objetiva, así como la significación de la práctica en cuanto criterio de la verdad y realidad de nuestro pensamiento, podemos pasar a otras cuestiones que también tienen importancia capital para la teoría materialista del conocimiento. Examinaremos en primer lugar el problema de la definición de la materia.

Vuestra definición de la materia, dicen los machistas y otros adversarios del materialismo, no es científica y se reduce a simples repeticiones. Y exigían y exigen todavía una "definición" de la materia. Es evidente que desearían obtener una "definición", satisfactoria para ellos, de la materia. Pero un materialista, naturalmente, no puede dar esa definición. En realidad, ¿a qué se reduce toda esta discusión? Los materialistas afirman que la materia es lo primario, y el espíritu lo secundario, es decir, una cierta propiedad o estado de la materia orgánica. Esto quiere decir que la conciencia, el espíritu, está ligado únicamente a determinados procesos en la materia orgánica. "La diferencia entre el materialismo y el «machismo» se reduce, entonces, por lo que concierne a esta cuestión, a lo siguiente: el materialismo, de completo acuerdo con las ciencias naturales, considera la materia como lo primario y considera como lo secundario la conciencia, el pensamiento, la sensación, ya que

en forma claramente expresada, la sensación está ligada tan sólo a las formas superiores de la materia (materia orgánica), y «en los cimientos del edificio mismo de la materia» sólo puede suponerse la existencia de una facultad análoga a la sensación"[28].

Pero el machismo parte precisamente de la afirmación contraria. Considera las sensaciones como lo primario, de las cuales, dicen, están formados los cuerpos físicos. Esta confrontación, esta neta delimitación entre las dos direcciones filosóficas, nos da elementos suficientes para una "definición" de la materia. ¿Pero qué significación tiene, en general, la "definición" de la materia?

He aquí lo que escribía Lenin a este respecto: "...la más ligera reflexión podría probar a esta gente que no es posible, que en el fondo no es posible dar otra definición de los dos últimos conceptos de la gnoseología, más que indicando cuál de ellos es considerado como primario. ¿Qué es dar una «definición»? Es, ante todo llevar un concepto dado a otro más amplio. Por ejemplo, cuando yo defino: el asno es un animal, llevo el concepto «asno» a otro concepto más amplio. Se pregunta ahora si existen conceptos más amplios con los que pudiera operar la teoría del conocimiento, que los conceptos de: ser y pensar, materia y sensación, lo físico y lo psíquico. No. Estos son los últimos conceptos, los más amplios, más allá de los cuales en realidad (si no se tienen en cuenta modificaciones *siempre* posibles de la *terminología*) no ha ido hasta ahora la gnoseología"[29].

Todo hombre pensante deberá reconocer que Lenin tiene razón. Precisamente así consideran el problema todos los materialistas. Este mismo camino sigue la ciencia. El ser y el pensar es una contradicción cuyos límites no han sido rebasados ni por la ciencia ni por la gnoseología. O, para expresarse de otro modo, son los conceptos más generales y amplios. Precisamente por esto no es posible "definir" la materia mediante otro concepto necesariamente más restringido. Esta consideración es, en cierta medida, justa también con respecto al "espíritu".

Pero por pobre que sea en definiciones el *concepto último* (es decir, el concepto de materia), no por ello deja de "definirse" plenamente. Ya hemos subrayado anteriormente los *momentos aislados* de este concepto. Ellos se reducen a lo siguiente. Primero, la materia es lo primario, y todo lo demás —la sensación, la conciencia— es una propiedad o un estado de la materia, es decir, "el producto de un desarrollo muy elevado", como se expresa Lenin. Pues "las ciencias naturales afirman positivamente que la Tierra existió en un estado tal que ni el hombre ni ningún otro ser viviente la habitaban ni podían habitarla. La materia orgánica es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado"[30]. En segundo lugar, la materia es una realidad objetiva que existe fuera e independientemente de toda y cualquier conciencia. Pues en cuanto "se liga" el mundo con la conciencia, en cuanto se adopta el punto de vista de que el "medio" (es decir, el mundo exterior) está

(28) *Ibíd.*, pág. 34. (*Ibid.*, pág. 37).
(29) *Ibíd.*, pág. 133. (*Ibid.*, pág. 153).
(30) *Ibíd.*, pág. 63. (*Ibid.*, pág. 71).

indisolublemente ligado con la conciencia, con algún "yo", se cae inevitablemente en el punto de vista idealista. Pero el punto de vista idealista se encuentra en flagrante contradicción con las ciencias naturales. Toda concepción filosófica que *contradice* las ciencias naturales demuestra con ello su inconsistencia.

La materia *se refleja* en nuestros sentidos, es decir, la conocemos mediante las impresiones suscitadas por su acción sobre nuestros órganos sensoriales. En los idealistas, "ligados" al espíritu, surge de inmediato la duda sobre la verdad de esta tesis. También el "espíritu" puede actuar sobre nuestros sentidos. Así razonan ellos, si no en voz alta, al menos para sí. Pero el quid está en que la materia es una cosa *sensible;* de modo inmediato o mediato es dada en los sentidos. En tanto se trata de reflejos, de imágenes del mundo material, es claro que entre la "materia" y sus "imágenes" existe determinada correspondencia, cierta semejanza, por lo menos respecto a algunas cualidades, lo que no ofrece duda alguna.

A la materia, afirman los materialistas, le es inherente el *movimiento,* que constituye su forma fundamental de existencia. Esta es también una "definición" extraordinariamente importante. La *materia en movimiento* es lo que colma el espacio. O, con otras palabras, la materia es extensa, o espacial, y mutable. Esto significa que el tiempo y el espacio son también "determinaciones" fundamentales de la materia. Todos los objetos en el mundo existen "uno fuera del otro y uno después del otro", según expresa Feuerbach. Por cuanto el tiempo es un concepto derivado del movimiento, presupone la existencia de lo que se mueve. El espacio y el tiempo, dice el mismo Feuerbach, presuponen la existencia de las cosas ya que el espacio o extensión implica ante todo la existencia de lo que es extenso, y el tiempo, el movimiento, presupone la existencia de lo que se mueve; todo lo espacial, todo lo temporal significan que todo es extenso y que todo se mueve.

Sin entrar en el análisis del "concepto" de materia, fundándonos en lo que ya hemos dicho, tenemos el derecho a dar ahora una definición más desarrollada de la materia, que formularemos así: la materia es la realidad objetiva, existente en el tiempo y en el espacio, que actúa sobre nuestros sentidos y se refleja en ellos. También las disciplinas científicas concretas --las matemáticas, la mecánica, la física, la química, la biología, etc.— tratan con diferentes formas del movimiento de la materia.

VI

Debemos admitir, pues, que la materia no está "ligada" al espíritu, sino el espíritu a la materia. La razón no es más que una insignificante "partícula de la naturaleza, uno de sus productos superiores, un reflejo de sus procesos". Conocemos únicamente la razón humana. Los idealistas en cambio, se esfuerzan por convertir esta razón humana en razón "excesiva", es decir, universal. Y entonces la *naturaleza* se transforma en una partícula de esta razón humana, "dilatada" hasta la razón "excesi-

va", es decir, absoluta. ¿Acaso no es evidente lo absurdo de esta construcción?

Avenarius —fundador del empiriocriticismo o machismo— intenta eliminar este absurdo introduciendo el concepto de término central "potencial", es decir una conciencia mística potencial. En efecto, si el medio, es decir, el mundo exterior está indisolublemente ligado a la conciencia, ¿cómo puede existir el mundo, el llamado "contratérmino" según la terminología de Avenarius, cuando el "término central" (la conciencia) se halla todavía en un estado embrionario? Para salvar al mundo de la desaparición, o mejor dicho, para salvar su teoría, Avenarius introduce el concepto de "término central potencial".

Lenin pone al descubierto todo el absurdo de este planteamiento del problema. "Así —dice— la coordinación es indisoluble. El empiriocriticista está obligado a afirmarlo para salvar las bases de su filosofía: las sensaciones y sus complejos. El hombre es el término central de esta coordinación (es decir, el mundo exterior existe sólo en unión indisoluble con la conciencia humana. - *A. D.*). Y cuando el hombre todavía no existe, cuando aún no ha nacido, este término central no es, a pesar de todo, igual a cero: ¡es un término central *potencial!* ¡No podemos por menos de asombrarnos de que se encuentren personas capaces de tomar en serio a un filósofo que aduce razonamientos semejantes!" —exclama con disgusto Lenin—. "¿Acaso esto no es mística —prosigue Lenin—, no es el umbral directo del fideísmo? Si se puede representar un término central potencial respecto al medio futuro, ¿por qué no representárselo respecto al medio *pasado*, esto es, *después de la muerte* del hombre?"[31]. No puede eludirse este razonamiento de Lenin presentando contraexigencias respecto a la "definición" de la materia. ¿Acaso no tiene razón Lenin cuando señala que esta "mística" lleva directamente a la teología? En efecto, conclusiones tales se sacan, si no por Avenarius y sus adeptos rusos, por los líderes de la escuela inmanentista, por ejemplo el solipsista Schubert-Soldern y otros. Lenin sostiene con toda justicia la idea de que no existe una diferencia de principio entre los empiriocriticistas y los inmanentistas y que ellos mantienen igualmente el punto de vista idealista.

¿Cuál es la posición de los inmanentistas en este problema? "La cosa no puede existir independientemente de nuestra conciencia; «nosotros nos agregamos siempre mentalmente a nosotros mismos como inteligencia que aspira a conocer la cosa»". La coordinación empiriocriticista, naturalmente, en nada se diferencia de la sofística. "La sofística de esta teoría es tan evidente que resulta molesto examinar tal teoría —dice Lenin con razón—. Desde el momento que nos «agregamos mentalmente», nuestra presencia será *imaginaria*, mientras que la existencia de la Tierra antes que el hombre es *real*. En verdad, el hombre *no ha podido*, por ejemplo, observar como espectador la Tierra en estado incandescente, y «concebir» su presencia en la Tierra ígnea es *oscurantismo*, enteramente igual que si yo me pusiera a defender la existencia del infierno con el

(31) *Ibíd.*, pág. 64. (*Ibid.*, pág. 72).

argumento siguiente: Si yo me «agregara mentalmente» en calidad de observador, podría observar el infierno"[32].

Toda la filosofía burguesa contemporánea se reduce a este *sofisma* fundamental consistente en que la naturaleza, la materia, no puede existir independientemente del pensamiento. Este sofisma es el eje, el punto central de casi todas las tendencias de la filosofía escolar, es decir, dominante. El marxismo, el materialismo como única dirección filosófica que se mantiene rigurosamente dentro del espíritu de la ciencia y de la negación de todas las desviaciones místicas e idealistas, cualquiera que sea el ropaje con que sus "portadores" se disfracen, se opone a todos los matices y direcciones del idealismo. El materialismo es incompatible con todas estas "contorsiones" y las elimina de raíz. Lucha y luchará contra tal tergiversación del marxismo y de la lógica humana en general. Como materialista militante, Lenin sostuvo siempre una lucha sin cuartel contra todos los que propagan "en las masas una filosofía rayana con el fideísmo".

De tal modo, si es verdad —y lo es indudablemente— que la naturaleza existía antes que la conciencia, esto significa que aquélla es lo primario, mientras que la conciencia o la razón que, como dice Lenin con acierto, constituye sólo una partícula de la naturaleza, es un producto posterior, es decir, algo derivado y secundario. Si está demostrado que no hay pensamiento sin cerebro, y que el pensamiento es un producto de la materia altamente organizada, con ello queda demostrado una vez más que el espíritu no puede ser lo primario y que no puede engendrar la materia. El materialismo parte del reconocimiento de la existencia, fuera de nuestra conciencia, de una *materia en eterno movimiento y cambio.* El idealismo, si es consecuente, debe admitir que el *pensamiento existe sin el cerebro, y el movimiento sin la materia.* Efectivamente, "la tentativa de *concebir* el movimiento sin materia introduce de contrabando el *pensamiento* separado de la materia". Pero con la desaparición de la materia ha desaparecido también el pensamiento, "con la desaparición del cerebro y del sistema nervioso han desaparecido también las representaciones y las sensaciones", todo ha desaparecido.

Así llegamos felizmente a la segunda línea fundamental en filosofía, al idealismo, que considera como lo primario del espíritu, el pensamiento. Pero resulta que es imposible representarse de forma real el pensamiento existiendo sin materia, porque a nadie le ha sido dado ver el pensamiento sin el sistema nervioso y el cerebro. Por consiguiente, sólo queda la única posibilidad de fundamentar todo lo que existe sobre la categoría de *materia.* Y la materia es el concepto supremo y último o la realidad, que abarca todo el conjunto de fenómenos. "Naturalmente, la contradicción entre la materia y la conciencia no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué hay que reconocer como lo primario y qué hay que reconocer como lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna"[33].

---

(32) *Ibíd.*, pág. 65. (*Ibíd.*, pág. 74).
(33) *Ibíd.*, págs. 134-135. (*Ibíd.*, pág. 155).

VII

Lenin trata el problema del espacio y el tiempo en la misma síntesis materialista que el problema de la materia. La materia es, desde su punto de vista, la realidad objetiva que se refleja en nuestras sensaciones. El concepto físico de materia nos da una imagen relativa de esta realidad objetiva. Las teorías físicas son sólo aproximaciones a la realidad objetiva. Cambian continuamente, en dependencia de los progresos del conocimiento humano. Por ello hay que distinguir entre el concepto filosófico de materia y la teoría física sobre la materia. Del mismo modo se plantea la cuestión del concepto de tiempo y espacio que, para el materialista, no son ante todo formas del entendimiento, sino formas del ser, es decir, "categorías" objetivas. "En el universo no hay más que materia en movimiento, y la materia en movimiento no puede moverse de otro modo que en el espacio y en el tiempo. Las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo son relativas, pero la suma de esas representaciones relativas da la verdad absoluta; esas representaciones relativas van, en su desarrollo, hacia la verdad absoluta y a ella se acercan. La mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo no refuta la realidad objetiva de uno y otro, como la mutabilidad de nuestros conocimientos científicos sobre la estructura y las formas de movimiento de la materia tampoco refuta la realidad objetiva del mundo exterior"(34).

Una cosa son nuestros *conceptos* humanos del tiempo y del espacio, que cambian permanentemente, y otra el tiempo real y el espacio real, que existen objetivamente. Nuestros conceptos del tiempo y del espacio, que se desarrollan y cambian, no son algo independiente del espacio y del tiempo *reales*. Por el contrario, son el reflejo del espacio y del tiempo reales, y aproximaciones a la verdad objetiva. Si la gnoseología resuelve los problemas de la fuente, del origen y la significación de todo el conocimiento humano, debe dar respuesta a esta cuestión en el sentido de que la fuente de nuestros conceptos del espacio y del tiempo es la realidad objetiva, el tiempo y el espacio objetivos.

Lenin, en quien ante todo habla el político, que odiaba con todo su ser lo que de uno u otro modo, directa o indirectamente, lleva al fideísmo y al fortalecimiento de las tendencias reaccionarias, observaba mordazmente que "si el tiempo y el espacio *no son más* que conceptos, la humanidad que los ha creado tiene derecho *a salir de sus límites*, y los profesores burgueses tienen derecho a recibir emolumentos de los gobiernos reaccionarios para defender la legitimidad de tal salida, para defender directa o indirectamente el medieval «absurdo»"(35).

Desde el punto de vista de quienes sostienen que el tiempo y el espacio no son más que conceptos humanos, el hombre no existe en el espacio y en el tiempo, sino el espacio y el tiempo en el hombre. Esta doctrina idealista la sostienen tanto Kant y sus discípulos como Mach y sus partidarios. Si decimos que el espacio y el tiempo

(34) *Ibid.*, págs. 162-163. (*Ibid.*, pág. 188).
(35) *Ibid.*, pág. 164. (*Ibid.*, pág. 190).

son productos del pensamiento humano "organizador", o que son sistemas "ordenados" y armonizados de series de sensaciones o formas de la contemplación humana, en todos estos casos nos situamos en el punto de vista idealista.

A diferencia de la dialéctica, el relativismo ve sólo los conceptos mutables del tiempo y del espacio, siendo incapaz de ligarlos con la realidad objetiva y de considerarlos como una aproximación relativa a la realidad objetiva. Por ello, para el relativismo, cada "fase" relativa se convierte en un absoluto, como si cubriera toda la realidad. Verdad es que Mach defiende, en contra de Kant, el origen de los conceptos del espacio y del tiempo a partir de la experiencia. Pero entonces es preciso admitir que en la experiencia nos es dada la realidad objetiva, es decir, el tiempo y el espacio objetivos. En caso contrario, se llega a la contradicción consistente en que Mach y sus discípulos se quedan en el concepto del espacio y del tiempo. Pero "si las sensaciones de tiempo y espacio pueden dar al hombre una orientación biológicamente útil, es exclusivamente a condición de que estas sensaciones reflejen la *realidad objetiva* exterior al hombre: el hombre no podría adaptarse biológicamente al medio, si sus sensaciones no le diesen una idea de él *objetivamente exacta*"(36).

"Si en el concepto *relativo* del tiempo y del espacio no hay nada más que relatividad, si no hay una realidad objetiva (que no depende ni del hombre ni de la humanidad) reflejada por estos conceptos relativos, ¿por qué la humanidad, por qué la mayor parte de la humanidad no ha de tener derecho a concebir seres existentes fuera del tiempo y del espacio?"(37).

En una palabra, cuando separamos los conceptos relativos de la realidad objetiva, cuando los consideramos metafísicamente aislados y separados de la realidad, llegamos inevitablemente al idealismo. Con apasionada convicción, Lenin defiende el marxismo y el materialismo contra toda tergiversación. Y de nuevo, al lado de consideraciones puramente teóricas que aduce para refutar las concepciones idealistas, en cada línea de los trabajos filosóficos de Lenin se siente al político, al enemigo de toda explotación, de todo clericalismo, al luchador apasionado en favor de las "masas oprimidas de la humanidad". Enfoca los más abstractos problemas desde el ángulo de los intereses del proletariado y del desarrollo del socialismo. Y esto es justo. El materialismo militante es una concepción del mundo íntimamente unida con la "práctica" de la humanidad. No es algo únicamente "teórico". Más adelante veremos que, detrás de cada dirección filosófica, Lenin ve una lucha entre las ideas que reflejan la lucha de clases.

Separar la doctrina de Engels sobre la relatividad de los conceptos humanos del tiempo y del espacio de la realidad objetiva del tiempo y del espacio, significa hacer del marxismo, que es una filosofía integral, un "revoltijo". Esto significa para Lenin tergiversar el marxismo, caer en el idealismo, en el revisionismo y pasarse al campo de los enemigos

(36) *Ibíd.*, pág. 166. (*Ibíd.*, pág. 192).
(37) *Ibíd.*, pág. 169. (*Ibíd.*, pág. 195).

de la clase obrera. El error teórico fundamental de los relativistas consiste en "confundir la mutabilidad de los conceptos humanos de tiempo y de espacio, su carácter exclusivamente relativo, con la inmutabilidad del hecho de que el hombre y la naturaleza sólo existen en el tiempo y en el espacio; los seres fuera del tiempo y del espacio, creados por los curas y admitidos por la imaginación de las masas ignorantes y oprimidas de la humanidad, son productos de una fantasía enfermiza, trucos del idealismo filosófico, engendro inútil de un régimen social inútil. Puede envejecer y envejece cada día la doctrina de la ciencia sobre la estructura de la materia, sobre la composición química de los alimentos, sobre el átomo o el electrón, pero no puede envejecer la verdad de que el hombre no puede alimentarse con pensamientos y engendrar hijos con el solo amor platónico. Pero la filosofía que niega la realidad objetiva del espacio y del tiempo es tan absurda, tan corrompida por dentro y tan falsa como la negación de estas últimas verdades. ¡Los subterfugios de los idealistas y de los agnósticos son, en suma, tan hipócritas como la prédica del amor platónico por los fariseos!"(38).

Resumiendo en esta parte las ideas de Lenin sobre la materia, el tiempo y el espacio, llegamos a las siguientes conclusiones: con ayuda de los diferentes órganos de los sentidos, nosotros percibimos la realidad material, la realidad objetiva. A partir de estas percepciones "relativas", la humanidad, gracias a una dilatada experiencia y desarrollo históricos, es decir, gracias a la práctica, elabora los *conceptos abstractos* de materia, espacio y tiempo; estos conceptos no han sido inventados por nosotros, por el contrario, corresponden a realidades objetivas, independientes de la humanidad y de su experiencia. "...Nuestra «experiencia» y nuestro conocimiento se adaptan cada vez más al espacio y al tiempo *objetivos* (así como a la materia objetivamente existente. - *A. D.*), *reflejándolos* cada vez más exacta y profundamente"(39).

VIII

Los idealistas declaran que no sólo el tiempo y el espacio, sino también la causalidad, las leyes y la necesidad son formas subjetivas del conocimiento. El materialismo sostiene también a este respecto un punto de vista diametralmente opuesto. Partiendo del reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior, los materialistas admiten, con toda consecuencia, las leyes objetivas, la causalidad y la necesidad. También con respecto a este problema, de acuerdo con Engels y con el materialismo dialéctico en general, Lenin establece las diferencias entre el reflejo aproximado de las leyes y de la causalidad en nuestros conceptos, y las leyes objetivas que son la fuente de nuestros conceptos y de toda nuestra conciencia. Nosotros elaboramos los conceptos abstractos a partir de las impresiones y sensaciones que nos suministra el mundo exterior. Desde el punto de vista del materialismo, la dependencia causal

(38) *Ibíd.*, págs. 172-173. (*Ibíd.*, págs. 199-200).
(39) *Ibíd.*, pág. 174. (*Ibíd.*, pág. 202).

reside en las cosas mismas, o mejor dicho, expresa una determinada relación entre las cosas reales. Pero los machistas, como es sabido, han intentado "eliminar" la categoría de causalidad, considerándola un fetiche, y propusieron cambiar este concepto completamente determinado por la "dependencia funcional". Pero se trata de un problema completamente distinto; se sustituye, según observa Lenin con acierto, el problema de las leyes objetivas por el de la *formulación* matemática de dichas leyes. "La cuestión verdaderamente importante de la teoría del conocimiento que divide las direcciones filosóficas, no consiste en saber cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades aprioristicas, etc. Eso es lo que separa para siempre a los materialistas Feuerbach, Marx y Engels de los agnósticos (humistas) Avenarius y Mach"[40].

Si la naturaleza en sí misma no está sometida a determinadas leyes, si la "ley de la causalidad" no es más que una propiedad de nuestra mente, ¿por qué entonces la naturaleza se somete a nuestra razón? Si entre la causa y el efecto no hay una conexión *necesaria objetiva*, ¿por qué la causa no sigue al efecto? ¿Por qué el tiempo, que constituye el "elemento" esencial de la realidad y de sus leyes, no es reversible?

El idealismo en efecto sostiene lógicamente el punto de vista de que "después" y "antes" pueden ser cambiados de lugar. Resulta entonces que no es en absoluto obligatorio que yo haya nacido *antes*, y *después* envejezca paulatinamente y muera. Puedo empezar a vivir desde el fin y llegar gradualmente al *nacimiento*. Esta sofística, que trastorna todo el mundo, toda la vida y toda nuestra práctica, descansa sobre los mismos principios gnoseológicos que el machismo, el humismo, etc. Felizmente, en la realidad las cosas son algo diferente. El tiempo es reversible, quizás, en la fantasía, en el mundo de los conceptos abstractos, pero no en el mundo real. Y a esto se reduce todo el problema. Imagine el lector por un instante que el tiempo, y por consiguiente la historia y todos los procesos en la naturaleza discurrieran hacia atrás. Esto es posible para el cinematógrafo, pero en la realidad las cosas son más complicadas. Es difícil imaginarse cómo en el tiempo el efecto puede preceder a la causa. Sin embargo, hay quien saca tales conclusiones místicas. Exactamente lo mismo ocurre con las leyes y la causalidad. Contra este punto de vista, el materialismo habrá de defender la conexión objetiva, sujeta a leyes y necesaria entre los fenómenos, entre la causa precedente y el efecto que la sigue. Y el materialismo tendrá razón porque se mantiene en el terreno de la realidad concreta, mientras que la teoría de los idealistas opera con abstracciones puras, con ficciones matemáticas.

En cuanto al problema de la libertad y de la necesidad, también aquí Lenin aplica los mismos principios metodológicos y gnoseológicos que con respecto a los problemas del tiempo y el espacio, de la materia

(40) *Ibíd.*, págs. 146-147. (*Ibíd.*, pág. 169).

y la causalidad. El mundo objetivo y sus leyes son plenamente cognoscibles para el hombre, pero nunca pueden ser conocidos *hasta el fin*. En tanto no es conocida, la necesidad es *ciega*. Pero si la necesidad es ciega, es decir, no conocida, ¿cómo sabemos que existe? A esta cuestión Lenin responde: "No conocemos la necesidad natural en los fenómenos meteorológicos, por lo que inevitablemente somos esclavos del tiempo que hace. Pero aun *no conociendo* esa necesidad, *sabemos* que existe. ¿De dónde procede tal conocimiento? Tiene el mismo origen que el conocimiento de que las cosas existen fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, a saber: el desarrollo de nuestros conocimientos, que demuestran millones de veces a cada hombre que la ignorancia deja el sitio al saber cuando el objeto obra sobre nuestros órganos de los sentidos, y a la inversa: el conocimiento se convierte en ignorancia cuando queda descartada la posibilidad de dicha acción"(41). La experiencia nos ha enseñado a ver en todas partes, en todos los fenómenos de la naturaleza, la conexión necesaria. Aunque en ciertos casos no conocíamos esa necesidad, sabemos que esos casos no pueden ser excepciones de una ley universal. La ley de la necesidad, al confirmarse en un infinito número de casos, demuestra con ello su universalidad. Por consiguiente, podemos, en un determinado caso concreto, no conocer todavía la ley de los fenómenos, pero sabemos firmemente que la ley o la necesidad existe, porque a partir de los "millones" de casos hemos llegado a establecer una ley universal que abarca de un modo abstracto, por así decirlo, a este caso que todavía nos es desconocido. Por ello, razonando dialécticamente, la ignorancia no es una ignorancia absoluta, sino tan sólo relativa. En el sentido expuesto, la ignorancia es, al mismo tiempo, ya un conocimiento: el conocimiento de una ley abstracta general que, en los casos singulares, debe ser estudiada concreta, especialmente, y especialmente conocida. La práctica es, como sabemos, el criterio de la verdad. Al obligar a las leyes de la naturaleza a que actúen para determinados fines, verificamos su verdad y objetividad. La libertad consiste en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad de actuar sobre la base de esos conocimientos. Defendiendo en filosofía el método del *salto vital*, es decir, el salto de la teoría a la práctica —la comprobación de la teoría por la práctica— método promovido por los fundadores del marxismo, Lenin señala la diferencia radical entre la filosofía marxista y la burguesa, que "desdeña" la práctica y prefiere permanecer siempre en los empíreos de la abstracción, en la "teoría pura". "En Engels —dice Lenin— toda la práctica humana viva hace irrupción en la teoría misma del conocimiento proporcionando un criterio *objetivo* de la verdad: en tanto que ignoramos una ley natural, esa ley, existiendo y obrando al margen y fuera de nuestro conocimiento, hace de nosotros los esclavos de la «ciega necesidad». Tan pronto como conocemos esa ley, que acciona (como repitió Marx millones de veces) *independientemente* de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, nos hacemos dueños de la naturaleza. El dominio de la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es el resultado del reflejo objetivo y veraz, en la cabeza del hombre, de los

(41) *Ibid.*, pág. 177. (*Ibid.*, pág. 205).

fenómenos y de los procesos de la naturaleza y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna"[42].

IX

De lo expuesto resulta fácil ver en qué reside la diferencia entre el materialismo y el idealismo. El materialismo afirma que la naturaleza, el ser, es lo primario y existe independientemente del hombre: que el pensamiento es un producto de la naturaleza o mundo material. Unido a esta solución de la referida cuestión, surge ahora un nuevo problema: ¿Cuál es la relación entre nuestras ideas del mundo y el mundo mismo? O bien, ¿cuál es la relación entre el pensar y el ser? ¿Puede nuestro pensamiento conocer el mundo real, obtener un reflejo veraz de él? Los idealistas como Kant, aseveran que el mundo es incognoscible, abren un abismo entre "las cosas en sí" o mundo objetivo, y los fenómenos. Otros idealistas, como Hume y Mach, niegan en absoluto la existencia de las cosas en sí, es decir, el mundo exterior. Pero, cabe preguntar, ¿cómo se desarrolla el conocimiento humano? Ayer no sabíamos que en el alquitrán de hulla existe la alizarina. Hoy lo sabemos. De ello resulta evidente que la alizarina existía en el alquitrán de hulla cuando nosotros aún no lo sabíamos. Cuando al hablar de las cosas en sí. Kant afirma que son por principio inaccesibles al *conocimiento* (y accesibles únicamente a la fe) se equivoca profundamente y expresa una idea evidentemente absurda. Porque, como hemos visto en el ejemplo de la alizarina, la cosa en sí se convierte en fenómeno, es decir, en cosa para nosotros, cuando de esta cosa percibimos ciertas sensaciones. "No existe, ni puede existir absolutamente ninguna diferencia de principio entre el fenómeno y la cosa en sí. Existe simplemente diferencia entre lo que es conocido y lo que aún no es conocido...". Así, pues, "en la teoría del conocimiento, como en todos los otros dominios de las ciencias, hay que razonar dialécticamente —dice Lenin— o sea, no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el *conocimiento* nace de la *ignorancia* o gracias al cual el conocimiento incompleto e inexacto llega a ser conocimiento más completo y más exacto"[43]. El problema de la cognoscibilidad o incognoscibilidad del mundo en la disposición dada y con las relaciones dadas entre las clases sociales, se resuelve de un modo "extraño", del que resulta que el pensamiento burgués niega la cognoscibilidad de las cosas en sí del mundo exterior, en tanto que el pensamiento y la práctica proletaria se apoya en la cognoscibilidad del mundo objetivo, considerando que en principio es posible *dominarlo*. Por una parte, la filosofía escolar, burguesa, nos propone *creer* sólo en la existencia del mundo real; por otra, la filosofía materialista afirma que nuestro conocimiento se ha desarrollado partien-

(42) *Ibíd.*
(43) *Ibíd.*, págs. 90-91. (*Ibíd.*, págs. 103-104).

do de la ignorancia, que esta ignorancia tiene sólo un carácter relativo, y que la práctica humana viva que constituye la base de la teoría del conocimiento, nos demuestra cotidianamente la transformación de las "cosas en sí", en fenómenos, es decir, en cosas para nosotros. En nuestro conocimiento, a las representaciones subjetivas, humanas, corresponden objetos reales. Del mismo modo, "la práctica de la humanidad —según se expresa Lenin— tiene un significado no sólo fenoménico, sino también objetivamente real". El conocimiento del hombre refleja la verdad absoluta: la práctica de la humanidad, al comprobar nuestras representaciones, confirma en ella lo que corresponde a la verdad absoluta. En nuestra actividad práctica, nosotros modificamos no sólo los fenómenos, sino las propias cosas, la realidad objetiva misma. En este sentido nuestra actividad, como también nuestro conocimiento, tiene no sólo un significado fenoménico, sino también objetivamente real.

Pero es del todo evidente que un conocimiento y una actividad práctica de este carácter son posibles sólo en el caso de que tengamos la posibilidad de acceder al mundo objetivo, es decir, si nuestro conocimiento es un reflejo de la realidad. Por ello es que Lenin objeta contra la teoría de los símbolos o jeroglíficos, según la cual nuestras representaciones no son más que símbolos convencionales de las cosas: "Si las sensaciones no son imágenes de las cosas, sino sólo signos o símbolos que no tienen «ninguna semejanza» con ellas, la premisa materialista de la que parte Helmholtz cae por tierra, se pone de cierta forma en duda la existencia de los objetos exteriores, puesto que los signos o símbolos son plenamente posibles respecto a unos objetos ficticios, y todos conocemos ejemplos de signos o símbolos de *esta clase*"(44).

Lenin tenía toda la razón también cuando se alzaba contra la teoría de los símbolos o jeroglíficos de Plejánov. Plejánov reconoció su error. La teoría de los símbolos conduce indudablemente al idealismo. El mismo Helmholtz, que era partidario de la teoría de los símbolos, pese a la poderosa corriente materialista de sus concepciones filosóficas, a menudo, sin embargo, caía en el idealismo. Cuando el famoso sabio escribe que "la idea y el objeto representado por ella, son dos cosas que pertenecen evidentemente a dos mundos completamente diferentes", se sitúa en el punto de vista kantiano, al que, en parte, era afín. En efecto, esta contraposición de la idea a la realidad, del fenómeno al objeto, es idealismo puro. Según este punto de vista, las sensaciones no son más que ciertas señales, símbolos convencionales absolutamente diferentes del mundo real de las cosas. Pero si el mundo de las ideas, es decir, de nuestras representaciones, es absolutamente diferente del mundo de las cosas, nuestra acción sobre el mundo es completamente imposible y no puede hablarse de práctica alguna. La cuestión, por tanto, se reduce a lo siguiente: nuestras sensaciones y representaciones ¿no son más que signos, designaciones convencionales para el mundo, completamente distinto, de las cosas, o son *imágenes* de ese mundo de las cosas? Si aceptamos la primera hipótesis, estableceremos una barrera por principio infranqueable entre los fenómenos y las cosas en sí. Si admitimos la se-

(44) *Ibid.*, pág. 222. (*Ibid.*, pág. 258).

gunda hipótesis —dice el propio Helmholtz— nos situamos en el punto de vista realista o materialista. Helmholtz se ve obligado a reconocer que "sin duda, la hipótesis realista es la más sencilla que podemos formular, comprobada y confirmada en campos de aplicación extremadamente vastos, bien precisa en todas sus partes, y, por lo tanto, eminentemente práctica y fecunda como base para la acción". Evidentemente, la hipótesis materialista, a juicio del mismo Helmholtz, satisface todas las exigencias científicas en mayor medida y mejor que las demás hipótesis. Pero aunque el punto de vista materialista reconoce la teoría de las *imágenes*, hay que recordar, como subraya con razón Lenin, que "la imagen nunca puede igualar enteramente al modelo; pero una cosa es la imagen y otra el símbolo, el *signo convencional*. La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que se «refleja»"[45].

Los machistas, por su parte, postulan su propia teoría sobre la relación entre nuestras sensaciones, representaciones e ideas, con el ser. Rechazando la teoría de los símbolos y las imágenes, afirman la identidad de la representación sensorial con la realidad. Lenin combatió de igual modo tanto contra la teoría de los símbolos como contra la posterior teoría del sensualismo subjetivo, oponiéndoles la teoría materialista. Para los materialistas, el ser real está más allá de los *límites* "de las percepciones, impresiones y representaciones sensoriales del hombre". Para el agnóstico, en cambio, es imposible salir de los límites de estas percepciones. "Decir: «la representación sensorial de los sentidos *es precisamente* la realidad existente fuera de nosotros» —dice Lenin— es *volver a Hume o hasta Berkeley*, ocultos entre las nieblas de la «coordinación». Esto es una mentira idealista o un subterfugio del agnóstico... porque la representación sensible *no* es la realidad existente fuera de nosotros, sino sólo la *imagen* de esta realidad"[46]. Y más adelante: "La tierra es una realidad que existe fuera de nosotros. No puede ni «coincidir» (en el sentido de identidad) con nuestras representaciones de los sentidos, ni encontrarse con ellas en coordinación indisoluble, ni ser un «complejo de elementos» idénticos, bajo otra conexión, a la sensación, puesto que la Tierra existía cuando aún no había ni hombres, ni órganos de los sentidos, ni materia organizada de una forma tan elevada, en la que pudiera advertirse con alguna precisión, por mínima que fuese, la propiedad de la materia de experimentar sensaciones"[47].

De la exposición y el análisis de los problemas fundamentales de la teoría del conocimiento, creemos que para el lector surge evidente con cuánta perfección aplicaba Lenin la dialéctica a la gnoseología. Lenin da a todos los problemas básicos de la teoría del conocimiento una solución puramente dialéctica. La contradicción última entre la materia y el espíritu en el campo de la gnoseología es el punto de partida para deslindar las direcciones gnoseológicas fundamentales. En el ámbito de la gnoseología, la contraposición de la materia al espíritu significa la contraposición del materialismo al idealismo. Sería erróneo, desde luego,

(45) *Ibíd.*, pág. 223. (*Ibid.*, pág. 259).
(46) *Ibíd.*, pág. 101. (*Ibid.*, pág 116).
(47) *Ibíd.*, pág. 102. (*Ibid.*, pág. 117).

velar esa diferencia, y Lenin nos previene contra ello. "Naturalmente, la contradicción entre la materia y la conciencia no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué hay que reconocer como lo primario, y qué hay que reconocer como lo secundario. Más allá de estos límites, la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna"[48].

Así, pues, la diferencia entre la materia y el espíritu es también relativa. En este caso, por tanto, tampoco se debe pensar metafísicamente. "Los límites de la necesidad absoluta y de la verdad absoluta de ese contraste relativo son precisamente los límites que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de esos límites con el contraste entre la materia y el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, como con un contraste absoluto, sería un error inmenso"[49].

X

Lo característico del libro de Lenin "Materialismo y empiriocriticismo" consiste en la tentativa de reelaborar las más recientes adquisiciones en el dominio de las ciencias naturales, principalmente de la física, desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Lenin considera el machismo en conexión con la nueva física. Reprocha incluso a Plejánov —quien, en general, coloca en un sitial muy elevado como filósofo, como representante del materialismo dialéctico— por ignorar esa conexión en el análisis del machismo, pues el materialismo cambia de forma con cada descubrimiento que hace época, tanto en el campo de la ciencia como en el de la historia de la humanidad. La particularidad de la crisis experimentada en el campo de la física consiste en que esa crisis ha demostrado palmariamente la relatividad de nuestros conocimientos.

El machismo es precisamente una expresión filosófica de esa crisis. Por desconocer en absoluto la dialéctica, el machismo se ha embrollado en el relativismo y, a través del relativismo, ha caído en un idealismo físico peculiar. "Una minoría de los nuevos físicos —dice Lenin— bajo la influencia del desquiciamiento de las viejas teorías por los grandes descubrimientos de los últimos años, bajo la influencia de la crisis de la nueva física, que tan vigorosamente ha hecho resaltar la relatividad de nuestros conocimientos, ha caído, por no conocer la dialéctica, a través del relativismo en el idealismo. El idealismo físico, actualmente en boga, es un capricho tan reaccionario y tan efímero como el idealismo filosófico, que no hace mucho estaba de moda"[50]. Pero aun inconscientemente, la inmensa mayoría de los naturalistas se sitúan del lado del materialismo.

Lenin hace un examen de las teorías físicas y de las corrientes gnoseológicas ligadas con aquéllas en la literatura inglesa, alemana, france-

(48) *Ibíd., págs.* 134-135. (*Ibid.*, pág. 155).
(49) *Ibíd.*, pág. 233. (*Ibid.*, pág. 271).
(50) *Ibíd.*, pág. 343. (*Ibid.*, pág. 400).

sa y rusa. En todas partes descubre dos tendencias fundamentales en el campo de la física: la corriente materialista espontánea y la idealista. En cada país, el idealismo físico cae en determinadas direcciones espiritualistas y fideístas dominantes en el campo de la filosofía. La esencia del idealismo físico consiste en la negación de la realidad objetiva reflejada por nuestras teorías científicas. En cambio, el materialismo espontáneo, que se presenta con diversas denominaciones, tales como realismo, neomecanicismo, etc., parte del reconocimiento de la realidad objetiva.

Lenin considera el idealismo físico como una cierta corriente ideológica internacional que no depende de ningún sistema filosófico, sino que dimana de algunas causas que se hallan fuera de la filosofía. El idealismo filosófico es común al idealismo físico de todos los países. "Lo que les es común, es «únicamente» el idealismo filosófico, al cual son todos, sin excepción, de un modo más o menos consciente, más o menos resuelto, *propensos*. Mirad a los filósofos que se basan en *esa escuela* de la nueva física, esforzándose por buscarle una fundamentación gnoseológica y por desarrollarla, y veréis una vez más que son los inmanentistas alemanes, discípulos de Mach, neocriticistas e idealistas franceses, espiritualistas ingleses, el ruso Lopatin, más el único empiriocriticista, A. Bogdánov. Todos ellos no tienen de común más que esto: su propensión más o menos consciente, más o menos resuelta, por el idealismo filosófico, bien con una inclinación brusca y precipitada al fideísmo, bien con una repugnancia personal respecto de él (como ocurre a Bogdánov)"(51). El idealismo filosófico, se apoya pues en el idealismo físico; éste se transforma inevitablemente en idealismo filosófico. Así se crea una cierta unión, o, como se dice hoy, una alianza entre las corrientes reaccionarias en filosofía y las direcciones idealistas en física.

El idealismo físico es engendrado, de una parte, por el *propio* desarrollo de la física. La física matemática conduce a sustituir la materia por ecuaciones matemáticas. A este respecto, Lenin cita la opinión de Rey, quien explica e ilustra a la perfección este proceso de abstracción de la realidad física que vemos hoy también en la teoría de la relatividad. "La crisis de la física —dice Rey— consiste en la conquista del dominio de la física por el espíritu matemático. Los progresos de la física, por un lado, y los progresos de las matemáticas, por otro, han traído al siglo XIX una estrecha fusión entre esas dos ciencias... La física teórica llegó a ser la física matemática... Entonces comenzó el período formal, es decir, la física matemática puramente matemática, la física matemática no rama de la física, si así puede hablarse, sino rama de las matemáticas cultivada por matemáticos. Necesariamente, en esta nueva vía, el matemático habituado a los elementos conceptuales (puramente lógicos) que le proporcionan la única materia de su obra, abrumado por los elementos groseros, materiales, que hallaba poco maleables, hubo de ir propendiendo a hacer de ellos la mayor abstracción posible, a representárselos de un modo completamente inmaterial y con-

(51) *Ibíd.*, pág. 290. (*Ibíd.*, págs. 338-339).

ceptual, e incluso a prescindir de ellos por completo. Los elementos como dato real objetivo y, por decirlo todo, como elemento *físico*, desaparecieron finalmente. No quedaron más que relaciones formales representadas por las ecuaciones diferenciales..."[52].

La física matemática trata con fórmulas matemáticas y con ecuaciones diferenciales que expresan determinadas leyes del movimiento de los cuerpos o elementos físicos. Estas abstracciones, es decir, estas ecuaciones matemáticas, son tomadas por imágenes concretas, por la realidad misma. Las *ecuaciones* suplantan a la *materia*. Naturalmente, por esa vía se llega al idealismo matemático o físico. La vía del conocimiento matemático es en esencia el ascenso desde el mundo concreto físico a las "categorías" o fórmulas abstractas, conceptuales, inmateriales. Cada disciplina científica, hasta cierto punto unilateral, expresa tan sólo una abstracción de la verdadera realidad concreta. Si el sabio o el investigador olvida esto, si toma sus abstracciones por la realidad concreta, identificándola con aquéllas, cae inevitablemente en el error.

Lenin ve con razón la segunda causa fundamental que ha engendrado el idealismo físico, en el principio del relativismo. La ignorancia de la dialéctica lleva como consecuencia a separar las verdades relativas de la realidad objetiva. Más adelante, Lenin subraya el hecho de que el "idealismo físico" no es en modo alguno inherente a todas las ciencias naturales modernas, como habitualmente afirman los partidarios de Mach, sino a una sola dirección de las ciencias y exclusivamente en la física. Pero el materialismo espontáneo, que de un modo u otro sostiene la mayoría de los naturalistas, avanza inevitablemente, aunque por vías indirectas, hacia el materialismo dialéctico consciente.

En resumen, en cada problema filosófico que plantea la física moderna, Lenin ve con acierto *la lucha del materialismo con el idealismo*. "Siempre, sin excepción, hemos encontrado tras el fárrago de artificios de la nueva terminología, tras la basura de la escolástica erudita, dos líneas fundamentales, dos direcciones fundamentales en la manera de resolver las cuestiones filosóficas". Así como en política existen en general sólo dos campos principales, en filosofía Lenin distingue únicamente dos partidos, dos direcciones fundamentales: la materialista y la idealista. Y así como la pequeña burguesía y sus partidos oscilan permanentemente entre la burguesía y el proletariado, las direcciones "pequeño-burguesas" en la filosofía se aproximan ya al materialismo, ya al idealismo, pero situándose siempre, en el fondo, en las posiciones idealistas. Los realistas, los positivistas, los machistas, son el "*partido del medio* en filosofía, que confunde en toda cuestión las direcciones materialista e idealista". Es verdad que los machistas se jactan de no pertenecer a ninguno de los partidos, pretendiendo "elevarse sobre" el materialismo y el idealismo, superar esta anticuada contraposición mediante la palabreja "experiencia", etc. Pero todo ello no son más que esfuerzos vanos; en filosofía no es posible salir de estas dos direcciones.

La filosofía en la actual sociedad de clases está tan penetrada del espíritu de partido como la economía política o como toda ideología en

(52) *Ibíd.*, págs. 293-294. (*Ibíd.*, pág. 343).

general. Por ello, la lucha de las direcciones en filosofía refleja en última instancia las tendencias y la lucha entre las diferentes clases. "La novísima filosofía —dice Lenin— está tan penetrada del espíritu de partido como la filosofía de hace dos mil años". Los principales partidos en lucha son el materialismo y el idealismo. "El idealismo no es más que una forma afinada, refinada, del fideísmo, que persiste armado con todas sus armas, dispone de muy vastas organizaciones y, sacando provecho de los menores titubeos del pensamiento filosófico, continúa incesantemente su acción sobre las masas. El papel objetivo de clase del empiriocriticismo se reduce por entero a actuar servilmente al lado de los fideístas en su lucha contra el materialismo en general y contra el materialismo histórico en particular"(53).

Así, el materialismo militante de Lenin, pasa directamente del campo de la filosofía a la política. La aplicación concreta por Lenin del método del materialismo dialéctico a los diferentes problemas de la economía, la política, la táctica, etc., ofrece gran interés y nos detendremos en ella más adelante.

2. LENIN Y LA CRISIS DE LA NUEVA FISICA

El destacado pensador, eminente sabio y dirigente señero de la clase obrera —V. I. Lenin— ha dejado una profunda huella en numerosos campos del conocimiento humano.

En los días de la crisis de la física contemporánea, que en el mundo burgués amenaza convertirse en una crisis general de la ciencia, adquieren gran interés los trabajos de Lenin que descubrieron las vías y medios adecuados para superar esa crisis. Todos sus trabajos están animados por un levantado optimismo, pleno de profunda confianza en el poderío de la ciencia, en la fuerza del conocimiento humano. Le son ajenos el escepticismo paralizante y el agnosticismo debilitador que padecen muchos de los grandes sabios contemporáneos. Al mismo tiempo, mantiene una actitud irreconciliablemente adversa y hostil ante todas las desviaciones del pensamiento filosófico y científico conducentes al idealismo y al fideísmo. Lenin no era un especialista en física. Sin embargo, en este campo le corresponden grandes méritos, muy lejos de ser estimados en su valor en los círculos científicos.

En su libro "Materialismo y empiriocriticismo", donde todos los problemas giran en torno a la crisis de la nueva física, Lenin aparece, ante todo, como filósofo armado con la concepción del mundo y con el método del materialismo dialéctico. No obstante, la filosofía tiene mala reputación entre vastos círculos de sabios contemporáneos. Muchos de ellos incluso se inclinan a pensar que la filosofía es hostil a la ciencia. En efecto, las ciencias positivas se enorgullecen con justicia de los grandes

(53) *Ibíd.*, pág. 343. (*Ibíd.*, pág. 400).

éxitos que han dado al hombre la posibilidad de dominar el mundo de la materia, someter la naturaleza y, dentro de ciertos límites, su voluntad. Las ciencias positivas se hallan estrechamente unidas con el desarrollo de la producción, con las exigencias y necesidades prácticas inmediatas de los hombres.

La filosofía, en cambio, a juicio de algunos sabios, si de algo puede envanecerse es solamente de su esterilidad. Está alejada de la vida, pues no tiene por objeto el mundo real, las cosas tangibles de la realidad, sino los productos de la mente, los *conceptos abstractos*, que parecería fueran enhebrándose entre sí y, mediante *razonamientos puramente lógicos*, se enlazaran en un todo único, constituyendo sistemas recíprocamente diversos.

La ciencia nos proporciona un *conocimiento objetivo* del mundo; la filosofía es el conjunto de las *opiniones subjetivas* de pensadores aislados. Así piensan, por lo menos, la mayoría de los sabios que se sitúan en el terreno del empirismo escueto.

Sin embargo, a pesar de sus inmensas conquistas, la ciencia contemporánea atraviesa una profunda crisis, que se explica por la ruptura, por la contradicción entre la *concepción del mundo* y el método, por una parte, y los resultados obtenidos por el *conocimiento positivo*, por otra. Aunque la historia de la filosofía no es en su conjunto la suma de las opiniones subjetivas, en una época de decadencia de la vida social, en una época de hundimiento de la formación social dada, observamos una contradicción entre la *verdad* y la *opinión*, entre el *conocimiento objetivo* y las *convicciones subjetivas* de las clases sociales caducas. Esta relación entre un determinado régimen de la vida social y los sistemas filosóficos, la explicación científica de la conexión interna de la filosofía, como de toda ideología, con la estructura económico-social de una sociedad dada, las hallamos en la doctrina de Marx. ¿Cuál es la verdadera relación entre la filosofía y la ciencia?

La filosofía tiene ante la ciencia méritos históricos muy grandes. Muchas ideas directrices generales en las que se basa toda la ciencia, fueron formuladas inicialmente por la filosofía. Basta recordar los nombres de Heráclito, Demócrito, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, para que en nuestra conciencia surjan *ideas* que son hasta hoy el fundamento de la ciencia. Además, no son raros en la historia de la ciencia los casos en que tesis formuladas por la filosofía centenares y hasta miles de años atrás, en una nueva situación, en un nuevo nivel de la ciencia, se conviertan en un poderoso estímulo para su desarrollo ulterior.

Las nuevas ideas sobre la unidad del espacio y el tiempo, la fusión de la sustancia y el espacio, la unidad de lo continuo y lo discreto, etc., fueron desarrolladas por los filósofos mucho antes de nuestra época, en la que pasaron a ocupar el centro de la ciencia, produciendo en ella una revolución completa que, dicho sea de paso, dista mucho de haber acabado.

Al poner de relieve los méritos de la filosofía, no nos proponemos en absoluto defender la idea de que cualquier sistema filosófico elaborado por un docente o por un profesor de filosofía ordinario —y tales sistemas filosóficos se elaboran cada año por decenas y por centenas—

sea una conquista científica capaz de hacer progresar efectivamente el conocimiento humano. La filosofía ha formulado grandes generalizaciones, que han enriquecido la ciencia y el pensamiento humano, sólo cuando se ha basado en el conjunto de los conocimientos positivos. Las grandes inteligencias, en estos casos, se adelantaron a su tiempo, anticipando el ulterior desarrollo de la propia ciencia. El menosprecio de los representantes de ciencias aisladas hacia las conquistas del pensamiento filosófico no ha dejado de tener consecuencias nocivas para la ciencia. ¿En qué reside la fuerza y significación de la filosofía? Ante todo en que, al sintetizar los resultados de las ciencias aisladas, nos ofrece una concepción integral del mundo; por otra parte, la filosofía tiene por objeto el proceso del conocimiento, el análisis de los conceptos científicos y la elaboración del método del conocimiento. A diferencia de las ciencias particulares, el interés de la filosofía va enfilado a lo *universal*, a la conexión universal de los fenómenos. Esto determina el carácter de las relaciones entre la filosofía y la ciencia.

Las ciencias particulares tienen por objeto segmentos o campos aislados de la realidad. Del conjunto de la realidad se separa una parte aislada de ella y en la mayoría de los casos se estudia separadamente, al margen de la conexión con el todo.

En estas condiciones, la ciencia se va constituyendo, por así decirlo, mecánicamente, de partes separadas que no se hallan ligadas entre sí por nexos internos ni por transiciones naturales. Las leyes y los fenómenos particulares nos ocultan las leyes universales. Por otra parte, las generalizaciones filosóficas no basadas en el estudio de las leyes particulares, a menudo se distinguen por su vacuidad, por su carácter extremadamente abstracto y su alejamiento de la realidad. Una estrecha unión entre la filosofía y las ciencias positivas es la única garantía teórica para un poderoso desenvolvimiento del conocimiento humano.

Sin embargo, cuando hablamos de filosofía nos referimos tan sólo a la *filosofía del materialismo dialéctico* y no a todas las innumerables variedades del *idealismo*, que entorpecen el desarrollo de la ciencia. El idealismo es anticientífico por su misma esencia y, al mismo tiempo, es una ideología de las clases reaccionarias de la sociedad actual. Al expresar una idea semejante, corremos el riesgo de ser acusados de partidismo y de falta de honestidad científica. A esto se puede decir que el científico debe considerar ante todo los hechos. Y los hechos hablan en favor nuestro. Más adelante tendremos la posibilidad de ilustrar con mayor detalle la tesis sobre el carácter anticientífico de todas las variedades del idealismo.

A este respecto, nos permitimos citar la opinión de un hombre que no puede ser sospechoso de adhesión al marxismo. Nos referimos al conocido pensador católico Max Scheler quien, en su gran obra "Die Wissensformen und die Gesellschaft", establece el postulado general de que "los sistemas categoriales de la contemplación, el pensamiento y la valoración" son también determinados por la ideología de clase. "Por esto, —dice— no se puede considerar erróneo que incluso modos de pensar y de valorar sumamente formales se distingan por su carácter de clase". Pero insiste en que aquí sólo rige la "ley de los grandes números", en el

sentido de que cada hombre aislado puede superar este carácter de clase de su pensamiento, pero para la clase en su conjunto se mantiene en vigor.

Analizando el carácter específico de los diferentes modos formales del pensamiento y la contemplación, Max Scheler considera características del pensamiento proletario (o como se expresa: pensamiento de las "clases inferiores") las siguientes categorías: el devenir, la concepción mecánica, el realismo, el materialismo, el empirismo, el optimismo y el modo dialéctico de pensar. En oposición a las "clases inferiores", el sistema de pensar de las "clases superiores" está formado de las siguientes categorías: el ser, la telcología, el idealismo, el espiritualismo, el apriorismo, el pesimismo y el formalismo (identitätssuchende Denkart) [54]. No es nuestro propósito hacer la crítica de la concepción general de Scheler, con la cual, naturalmente, no podemos estar de acuerdo. Pero la dirección específica del pensamiento de las distintas clases, caracterizada en lo fundamental por él, es acertada. Hasta me atrevo a pensar que las ideas desarrolladas por Scheler han sido tomadas de mi artículo "Revolución y cultura", publicado por la revista alemana "Die Neue Zeit" en 1906. Hay que decir que los problemas de la "sociología del conocimiento" son estudiados actualmente por diferentes investigadores, y que las ideas de Marx, aunque de forma tergiversada, va penetrando gradualmente en la cabeza de los sabios.

Así, la lucha entre el materialismo y el idealismo, como dos fund. mentales concepciones del mundo de la actualidad, está determinada pol las condiciones sociales. En los últimos años, observamos toda una serie de intentos por parte de grandes naturalistas para basar el misticismo, la religión y toda clase de concepciones idealistas. sobre el fundamento de los resultados de la ciencia moderna. Es de suponer que la crisis de la física contemporánea debe ser utilizada para el mismo fin. Los naturalistas que habitualmente se consideran libres de la filosofía, en particular cuando las ciencias naturales ofrecen un rico material para fundamentar la concepción materialista del mundo, pasan hoy fácilmente a las posiciones del idealismo y del misticismo, justificando ese tránsito con la "quiebra de la ciencia"[55].

Las ideas que, por ejemplo, desarrolla Eddington en su libro "La naturaleza del mundo físico"[56] han sido caracterizadas por Whittaker del modo siguiente:

"Cabe expresar satisfacción —escribe— por el hecho de que Eddington haya podido eludir dos dificultades en las que suelen caer los sabios que tratan sobre la religión. La más fuerte tentación para el apologista científico de la religión consiste en, después de tomar su expresión corriente y de depurarla de todas las tosquedades e inexactitudes que inevitablemente están unidas a todo lo adaptado al uso cotidiano

(54) *Max Scheler*, "Die Wissensformen und die Gesellschaft", 1926, S. 204.

(55) Ver *Hugo Dingler*, "Der Zusammenbruch der Wissenschaften", S. 19.

(56) *A. S. Eddington*, "The Nature of the Physical World", Gifford Lectures, 1927.

de la humanidad, lavarla durante tanto tiempo que queda muy poco de opuesto a la religión. Si la religión cristiana fuera tal como se la expone actualmente, no hubiera valido la pena que los primeros cristianos sufrieran tantos tormentos.

Otro peligro: el lector religioso puede estar contento de que yo no le propongo a Dios como revelación de la teoría cuántica, porque en este caso Dios no corre el peligro de ser derrocado en la próxima revolución científica".

Las más altas autoridades científicas pues, dedican todos sus esfuerzos a socavar los cimientos de la ciencia. Europa Occidental, en la persona de los representantes oficiales de la ciencia, ha dado a luz ya hace tiempo la doctrina de la doble verdad, teoría que en las condiciones actuales es falsa e hipócrita hasta la médula. Aquel para quien realmente sean caros los intereses de la ciencia, de la verdad, no puede permanecer como espectador indiferente de la tragicomedia que se representa ante nuestros ojos. Los sabios reaccionarios: matemáticos, físicos, químicos, astrónomos, biólogos, humanistas, filósofos, todos se afanan por demostrar que sin religión la ciencia no tiene valor alguno, y que la ciencia no contiene en sí misma ninguna verdad. Eddington llega a la conclusión de que sólo el pensamiento es cognoscible por entero, y de que todo lo que existe es pensamiento.

El matemático Whitehead se propone la tarea de investigar la esencia de Dios. "Los progresos de la ciencia —escribe en su último trabajo— han llegado a un punto de viraje. El sólido basamento de la física está destruido. Las viejas fundamentaciones de la ciencia se hacen incomprensibles. El tiempo, el espacio, la materia, el éter, la electricidad, el organismo, etc., todo esto necesita una reelaboración radical. ¿Qué sentido tiene hablar de una explicación mecánica, si no sabemos qué se entiende por mecánica?" "El hecho de la no permanencia del mal —continúa Whitehead— es la ley moral fundamental del mundo. El orden y la ley del mundo no son casuales. El valor de la vida, su belleza, el gusto por ella, la victoria sobre el mal —todo ello está unido en un conjunto y la revelación religiosa consiste en comprender esta verdad, en su relación mutua con el supremo ideal de armonía que es Dios—."

Por los esfuerzos de sabios y hombres de estado se crean instituciones y organizaciones especiales cuyo fin es investigar los llamados fenómenos "metapsíquicos", o, hablando más llanamente, espiritistas. Oliver Lodge, miembro de la Academia de Medicina de París, y otros representantes de la ciencia son destacados activistas del Instituto Metapsíquico de París. Hasta han "descubierto" el plasma astral, el llamado ectoplasma, que desde luego, no tiene nada de común con la materia terrenal. Revistas científicas muy serias, como *Nature*, consagran artículos especiales al problema del ectoplasma.

Las olas del misticismo, del ocultismo, del espiritismo, del idealismo desenfrenado, amenazan asestar un golpe mortal a la ciencia. En esta "buena" obra hoy participan como dirigentes algunos representantes de las ciencias exactas que, al mismo tiempo, son partidarios de los "milagros", de las alucinaciones, de lo metafenoménico y de Dios como criterio supremo del conocimiento. Todos ellos explotan la actual crisis en

la física, la psicología, la biología y la vida social, para rehabilitar las doctrinas religiosas y místicas.

Todas las actuales tentativas para encontrar nuevas formas y vías místicas del conocimiento, muestran, además de los motivos sociales de clase, la impotencia *teórica* de muchos hombres de ciencia, incapaces de superar real y científicamente la crisis. En su artículo aparecido en el número de setiembre de 1928 de "Die Naturwissenschaften", Riezler dice, con gran satisfacción, que "la ley de la causalidad y las formas espacio-temporales" renuncian a servir, para hallar una salida a la situación, en la liberación "con respecto al yugo de las férreas leyes de la naturaleza" y en la construcción de un cuadro del mundo en el que sólo quedan "el pensamiento, el trabajo y el destino". "Los filosofadores que no son físicos", escribe, "que abordan el problema del espíritu vivo, empiezan a realizar excursiones por el vasto aunque nebuloso país de las posibilidades puras, donde las teorías científicas se entrelazan con el milagro, lo imposible y la superstición".

Escépticos e idealistas más moderados llaman a la razón humana a la humildad, habida cuenta de su limitación. Así, por ejemplo, Millikan[57], partiendo de que el conocimiento del desarrollo actual de la física debe infundir en nosotros la conciencia de la insuficiencia de la razón humana, subraya con especial vigor que "hay que respetar la fe y su valor estimulante".

Muchos sabios y filósofos se presentan como curanderos que poseen sus propias recetas para salvar la ciencia y la cultura contemporáneas de su total destrucción. (El profesor Dingler, en su libro "Der Zusammenbruch der Wissenschaften und der Primat der Philosophie", nos pinta el poco atrayente cuadro de una supuesta desintegración de la ciencia contemporánea. Él ve las causas de este proceso de descomposición y desintegración en el excesivo formalismo de la ciencia contemporánea). La geometría no euclidiana acarrea para la ciencia tendencias destructivas. Por otra parte, el defecto mayor, sino el fundamental, de las ciencias naturales es la *inducción*, a la cual contraponen su "realización". La única salvación de la ciencia radica en su "sistema de la síntesis pura". En lo demás, se mantiene en el terreno del voluntarismo metafísico, "fundamenta científicamente el concepto de la divinidad" y, de este modo, "concilia la religión con la ciencia".

Cuando se examinan los trabajos de estos sabios y filósofos, se puede pensar que se trata de teólogos y no representantes de la ciencia, que la misión principal planteada ante el pensamiento contemporáneo es la de fundamentar la religión y minimizar por todos los medios la significación y el papel de la ciencia, que la tarea principal del pensamiento contemporáneo es la de *desacreditar* la ciencia contemporánea. Cuando decimos esto, no nos referimos solamente a los místicos e idealistas extremados, sino también a los llamados positivistas que, en última instancia, sostienen las mismas ideas que los idealistas declarados. A este propósito revisten gran interés las últimas intervenciones del conocido

---

(57) *R. A. Millikan*, "Evolution in Science and Religion", New Haven, 1927.

físico P. Frank, que intenta presentar un sistema coherente de sus ideas o, mejor dicho, de las ideas de sabios que sostienen el punto de vista de Mach. En sus trabajos, Frank polemiza con Lenin, quien, según palabras del autor, fue "no sólo el creador del Estado soviético, sino quien le había proporcionado los fundamentos ideológicos que arrancaban de su concepción materialista del mundo".

Es particularmente notable el hecho de que un científico extranjero haya creído indispensable subrayar el papel y la significación de Lenin como jefe *ideológico* y como dirigente del Estado soviético, contraponiendo la concepción idealista del mundo de Mach, a la concepción materialista de Lenin. Naturalmente, los fundamentos ideológicos de nuestro "Estado soviético" son directamente opuestos a los fundamentos ideológicos de todos los estados burgueses. Frank tiene sobradas razones para polemizar con Lenin, viejo enemigo de Mach y de todo idealismo, que él caracterizaba, siguiendo a Dietzgen, como "clericalismo científico". En el informe "Was bedeuten die gegenwürtigen physikalischen Theorien für die allgemeine Erkenntnistheorie"[58], Frank hace el análisis de toda la estructura de la física contemporánea desde el punto de vista de una nueva "concepción científica del mundo" que contrapone a la "filosofía escolar". La nueva "concepción científica del mundo", escribe, crece, se desarrolla y fortalece al crecer y desarrollarse las ciencias exactas, al paso que la "filosofía escolar" ha envejecido y nada puede ofrecer a los naturalistas. "Se supone", dice, "que la filosofía, en particular la teoría del conocimiento, posee ciertas verdades absolutas y eternas que no pueden ser conmovidas por el desarrollo de las ciencias exactas. Por el contrario, éstas se hallan obligadas a considerar las verdades que establece la filosofía como verdades definitivas e incondicionales. Al físico no le queda otra cosa por hacer que concordar los resultados de su ciencia con las verdades absolutas de la filosofía". ¿Cuáles son las verdades de la filosofía que traban el libre desarrollo de la física? Ante todo el principio del *determinismo estricto*. Este principio ha sido supuestamente refutado por la física moderna, pero la "filosofía escolar" insiste en que es correcto. La "filosofía escolar" ha elaborado, además, un *concepto de verdad* que contradice las ideas de los físicos. Por verdad, la "filosofía escolar" entiende la "correspondencia entre las ideas y los objetos", como si un investigador se propusiera "buscar la realidad oculta en una cáscara de nuez".

En oposición a esta "filosofía escolar", la concepción científica del mundo, de Frank, no trata con la realidad, sino que se propone crear un "sistema de leyes" que nos permitan ordenar nuestras vivencias y facilitar así su dominio práctico.

"La verdad no puede hallarse fuera de nuestras vivencias" dice Frank, "y todo el edificio de la ciencia debe ser construido de vivencias y sólo de ellas". "Una vez que conocemos los modos y las reglas de la construcción de máquinas, una vez que conocemos los movimientos que tendrán lugar en unas circunstancias dadas", prosigue, "es claro que no nos ser-

(58) "Die Naturwissenschaften", Hefte 50-51.

virá en lo más mínimo conocer además la esencia de la materia y de la fuerza". Éstas son las reflexiones de Frank.

Ante todo hay que señalar que las ideas que desarrolla sobre la verdad y conocimiento en general coinciden en gran medida con lo que enseña precisamente la "filosofía escolar". Por no conocer suficientemente la filosofía, nuestro autor piensa que su "concepción científica del mundo" es alguna nueva revelación, cuando realmente "en esta novedad se percibe lo viejo". ¿Acaso los puntos de vista de Mach y de Frank se diferencian fundamentalmente de los de Hume y Berkeley? No se diferencian en nada, desde luego.

Frank, al igual que todos los idealistas, exige la negación del *mundo exterior* y del *determinismo;* para ello se formula el habitual argumento según el cual nosotros sólo conocemos las vivencias y que el concepto de mundo exterior contiene una contradicción interna, pues lo que está *fuera* de nosotros, *fuera* de nuestras vivencias, no puede estar dentro de nosotros, no puede volverse objeto de las vivencias. Al admitir la existencia, fuera de nuestra conciencia, de objetos concebibles, al mismo tiempo exigimos que ellos sean un objeto del pensamiento.

No es difícil convencerse de que este sofisma no resiste ninguna crítica lógica y que las personas que razonan de este modo son metafísicos por vocación.

En efecto, al afirmar la realidad del mundo exterior, nosotros no suponemos de ninguna manera que éste, como tal, exista *dentro de mí.* Nosotros no identificamos el objeto de la vivencia o del pensamiento, con la propia vivencia o con *la idea* del objeto. Nuestras percepciones, conceptos e ideas son ciertos reflejos del mundo exterior. Además, yo existo en el mundo exterior, siendo una parte del mismo. Es verdad que un idealista puede objetar esta consideración diciendo que yo no existo realmente en absoluto, que mi cuerpo es sólo una ilusión, una mera vivencia o una idea pura. Ésta es la conclusión a que llega, como hemos visto, Eddington. Pero, en esencia, el punto de vista de Eddington lo comparten todos los investigadores científicos y filósofos que rechazan el materialismo.

En la teoría idealista del conocimiento vemos nosotros la verdadera fuente de la descomposición y crisis de la ciencia burguesa moderna. Es una enfermedad interna que es preciso poner al descubierto y curar. Polemizando con Lenin, quien ve el único camino de curación en el viraje consciente de la ciencia hacia el materialismo, Frank afirma que el espacio, el tiempo y la materia —esta "misteriosa trinidad", según se expresa— no tienen una significación real objetiva, y por ello es claro que "no es obligatorio en absoluto representarse los átomos espacialmente".

Explica todas las leyes de la física, en consonancia con la doctrina de Mach, por las leyes que rigen la conexión entre nuestras sensaciones; todos sus conceptos fundamentales, como el átomo, la energía, la fuerza, la materia, no son más que instrumentos auxiliares del conocimiento, que no tienen nada de común con el mundo real. Desde un punto de vista subjetivo Mach encontró a veces en sí las fuerzas para pronunciarse abiertamente contra los teólogos y los espiritistas. Pero Lenin demostró indiscutiblemente lo que tampoco ha logrado refutar Frank: que allí

donde efectivamente él se aparta de los teólogos y de los espiritistas, se sitúa en el terreno materialista. En esencia, no obstante, Mach y sus adeptos hacen todo lo posible para facilitar su labor a los místicos y a los espiritistas. "Si Mach tiene derecho a buscar los átomos de la electricidad o los átomos en general *fuera* del espacio de tres dimensiones —escribe Lenin—, ¿por qué la mayoría de la humanidad no había de tener derecho a buscar los átomos o los fundamentos de la moral *fuera* del espacio de tres dimensiones?"[59].

Mach prevé que pueda sacarse esta conclusión de sus tesis idealistas cuando expresa la esperanza de que "nadie las invocará en defensa de las patrañas sobre los fantasmas", según sus propias palabras. Pero esta advertencia no obliga a nadie, pues todos los razonamientos de Mach, como indicó Lenin, señalan el paso del campo de la ciencia al campo del fideísmo. No es posible atenerse de un modo consecuente a un punto de vista filosófico hostil a todo fideísmo y a todo idealismo, afirma Lenin, si no se admite resuelta y claramente, que nuestros conceptos del tiempo y del espacio reflejan en el curso del desarrollo, el tiempo y el espacio objetivamente reales, aproximándose a la verdad objetiva.

Al final de su artículo "La evidencia de las teorías físicas", el profesor Frank, después de señalar que para Lenin lo más esencial es el materialismo como concepción del mundo (mientras que para Frank lo es la "evidencia" o la "significación heurística" de las teorías físicas), y que Lenin considera que "la imagen de los fenómenos de la naturaleza con ayuda del movimiento en el espacio y en el tiempo es la única aceptable", expresa la idea de que el "materialismo de la época de la Ilustración es incapaz de abarcar la naturaleza en su conjunto". "La incapacidad para abarcar la naturaleza en su conjunto no es en absoluto un rasgo de la bancarrota del materialismo", dice Frank. En otras palabras, la crisis del materialismo *mecanicista* no significa en absoluto la bancarrota del materialismo. Y esto es completamente cierto. Pero, cosa rara, Frank, que ha estudiado a fondo el libro de Lenin, no ha captado la diferencia esencial entre el viejo materialismo metafísico y el materialismo dialéctico que defiende Lenin. La verdad es que los dos tipos de materialismo coinciden en un punto fundamental: en reconocer la *realidad de la materia, del tiempo y del espacio*, pero en muchas cuestiones esenciales el materialismo dialéctico diverge radicalmente del materialismo metafísico.

Así, pues, la "nueva concepción científica del mundo" del profesor Frank (a la que son afines Poincaré, James, Dingler y muchos otros), no sólo no ofrece la salida a la crisis actual, sino que prepara el terreno para su ulterior profundización, abriendo de par en par las puertas al fideísmo y al misticismo.

Entre todos los grandes naturalistas contemporáneos, Max Planck se distingue por su más amplio horizonte filosófico; en una serie de trabajos sometió a crítica la concepción del mundo y el método de Mach y de sus adeptos. Pero en su último discurso pronunciado en Leiden "Das

(59) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 169. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., págs. 195-196).

Weltbild in der neuen Physik", Planck hace un giro hacia el agnosticismo. Distingue tres mundos: el mundo sensible, el mundo físico y el mundo metafísico. "La ciencia física —dice— se estructura sobre la base de las dimensiones, y como toda dimensión está ligada a la percepción sensorial, los conceptos físicos están tomados del mundo sensible. Por ello cada ley física se refiere, en esencia, a los acontecimientos del mundo sensible. Teniendo presente esta circunstancia, algunos naturalistas y filósofos se inclinan a pensar que, en última instancia, la física en general estudia sólo el mundo sensible, de modo que, por ejemplo, desde el punto de vista físico, el llamado objeto no es más que un complejo de las diversas sensaciones vinculadas en una unidad".

Planck piensa que, desde el ángulo de la *lógica racional*, esta idea no puede ser refutada. Más aun, la lógica racional no puede obligarnos ni siquiera a admitir la existencia independiente de los demás hombres.

"Sin embargo —prosigue—, en física, como en cualquier otra ciencia, disponemos no sólo del entendimiento, sino también de la *razón*. No todo *lo que está libre de contradicción lógica es por ello racional*". Con ayuda de la razón nos convencemos de que "cuando volvemos la espalda al llamado objeto y nos alejamos de él, queda sin embargo en nosotros algo del mismo; ella (la razón. - *A. D.*) nos dice además que el individuo y todos nosotros, todos los hombres, con todo nuestro mundo sensible e incluso con todo nuestro planeta, somos insignificantemente pequeños en el mundo de la naturaleza, grandiosa e inabarcablemente elevada, cuyas leyes no dependen de lo que sucede en el pequeño cerebro del hombre, puesto que ya existían cuando no había en absoluto ninguna vida sobre la Tierra, y continuarán existiendo cuando de la faz del planeta haya desaparecido el último físico".

Estas ideas de Planck coinciden casi literalmente con la argumentación que Lenin desarrollara hace 22 años en su libro "Materialismo y empiriocriticismo"(60).

"De tal modo", continúa Planck, "estamos obligados a suponer que tras el mundo sensible hay un segundo mundo real, que tiene una existencia propia e independiente del hombre, y que nosotros, en verdad, nunca podremos percibir directamente, sino siempre a través de la mediación del mundo sensible, con ayuda de ciertos signos que nos comunica este último". "Cada página de la historia de la física —subraya Planck— nos persuade de que el problema de elaborar una *teoría física* se ha cumplido siempre únicamente sobre la base de admitir el mundo real, independiente de la percepción humana, y apenas puede caber duda de que así continuará siendo en adelante". Esta afirmación coincide literalmente con la argumentación de Lenin. Pero entre Lenin y Planck se nota aquí ya una divergencia, pues Planck considera que el mundo real es *incognoscible*.

Nosotros percibimos el mundo real con ayuda de "signos" que este mundo nos comunica, y *por ello* es incognoscible. Esta idea es contradictoria, pues del vínculo entre nuestro mundo sensible y el mundo real

(60) *Ibíd.*, cap. I, numeral 4. (*Ibid.*, cap. I, numeral 4).

se desprende directamente la conclusión opuesta acerca de la *cognoscibilidad del mundo real.* Si el mundo real, cuya existencia Planck admite en calidad de causa del mundo sensible, en calidad de base necesaria para la estructuración de una teoría de la física, si este mundo real es incognoscible, no conocemos ni siquiera su existencia misma. Todas las consideraciones de Planck sobre la incognoscibilidad del mundo son internamente contradictorias y no resisten ninguna crítica.

Lenin fustigaba con toda razón el agnosticismo y su teoría de los *signos* o *símbolos* convencionales. "Está fuera de duda —decía— que la imagen nunca puede igualar enteramente al modelo; pero una cosa es la imagen y otra el símbolo, el *signo convencional.* La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que se refleja. El «signo convencional», el símbolo, el jeroglífico, son nociones que introducen un elemento completamente innecesario de agnosticismo. Y por eso A. Rau tiene completa razón al decir que Helmholtz paga con su teoría de los símbolos un tributo al kantismo"[61].

Max Planck, que en su extraordinariamente interesante trabajo "De lo relativo a lo absoluto" ha sido capaz de acercarse al planteamiento leninista y, por consiguiente, dialéctico del problema, ahora, con su teoría de los signos convencionales, da un paso atrás hacia el agnosticismo, aproximándose así al punto de vista de Mach que él criticara.

Al mundo sensible y al mundo real, Planck añade un tercer mundo: el mundo de la ciencia física. "Este mundo —dice— en oposición a los dos primeros, es una creación consciente que sirve a determinados fines de la inteligencia humana y, en cuanto tal, es susceptible de cambio y de cierto desarrollo". Debemos hacer resaltar una vez más que en su obra, Lenin formuló clara y precisamente las relaciones entre el cuadro físico del mundo, en permanente cambio y desarrollo, por un lado, y el mundo objetivamente real, por el otro.

El mundo físico, según el punto de vista de Planck, está situado entre el mundo real y el mundo sensible. El objeto del cuadro físico del mundo puede ser formulado en dependencia de si este cuadro está vinculado con el mundo real o con el mundo sensible. "En el primer caso, la tarea consiste en conocer lo más plenamente posible el mundo real; en el segundo caso, en describir del modo más sencillamente posible al mundo sensible". Cada una de estas formulaciones, piensa Planck, padece de unilateralidad, pues es imposible el conocimiento inmediato del mundo real y, por otra parte, el problema de cuál es la descripción más sencilla de un cierto grupo de percepciones sensoriales no admite en absoluto una respuesta de principio. Sin embargo, las dos direcciones —la metafísica, o mejor, la materialista, y la positivista— no se excluyen, sino que se complementan recíprocamente. El cuadro físico del mundo se aleja cada vez más de la experiencia sensorial, que es el punto de partida para su elaboración, perfeccionamiento y profundización, pero esta separación del mundo sensible significa al mismo tiempo una cada vez mayor *aproximación al mundo real.*

La concepción del mundo propia del entendimiento, a diferencia

(61) *Ibíd.*, pág. 223. (*Ibid.*, pág. 259).

de la concepción lógica, es decir, razonada, exige el *reconocimiento del mundo real* y al mismo tiempo nos persuade permanentemente de que "los resultados más valiosos y significativos de la labor de investigación sólo pueden ser alcanzados por un camino que lleva a una meta por principio inaccesible: el conocimiento de la realidad".

Con estos razonamientos de Planck nos encontramos otra vez con tesis de principio, fundamentadas hace ya tiempo por Lenin de un modo incomparablemente más profundo y exacto. En primer lugar, Planck considera la significación y el valor de los *resultados prácticos* como *criterio* de la exactitud del cuadro físico del mundo. Mejor es, dice, la concepción del mundo que produzca más frutos. Esto es completamente cierto, siempre que no se conciba esta tesis en el sentido del pragmatismo anglonorteamericano.

En segundo lugar, Planck expresa una idea puramente dialéctica cuando subraya que todo cuadro dado del mundo no es más que una *aproximación* al mundo real, estableciendo de esta manera una *diferencia* y al mismo tiempo una *conexión* indisoluble entre lo *relativo* y lo *absoluto*. Por ello, su trabajo "De lo relativo a lo absoluto" significa también una aproximación al *materialismo dialéctico*. Más adelante, Planck, de pleno acuerdo con Lenin, se manifiesta contra el formulismo, vacío y sin contenido, en el que degenera la ciencia si no se mantiene en el sólido terreno del mundo real.

Pero pese a toda la sorprendente semejanza entre los principales puntos de vista de Planck y de Lenin, hay un punto fundamental que los separa: el problema del agnosticismo. Es incomprensible que una inteligencia tan notable como Planck no haya percibido la contradicción interna de su punto de vista sobre el mundo real. En efecto, por una parte afirma que nuestro conocimiento significa una aproximación progresiva al mundo real y, por otra, asevera que el mundo real es incognoscible. Por lo visto, Planck no deja de identificar el conocimiento *absoluto* con el *relativo*. A este respecto, en Lenin hay una formulación que, por su exactitud y profundidad, debe satisfacer a todo sabio que piensa. "...Para el materialismo dialéctico —dice Lenin— no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta". "Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionados los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero es *incondicionada* la existencia de esta verdad, es incondicionado el hecho de que nos aproximamos a ella. Son históricamente condicionados los contornos del cuadro, pero es incondicionado el hecho de que este cuadro representa un modelo objetivamente existente"(62).

Así, pues, el problema de la relación recíproca entre el cuadro físico del mundo y el mundo real, problema que tanto preocupa a Planck, fue resuelto por Lenin hace ya mucho tiempo. Todo cuadro físico del mundo, desde su punto de vista, es una aproximación al mundo real, y por ello toda tesis científica es relativa, históricamente condicionada, pero cualquiera de estos conocimientos relativos no es una negación del mun-

(62) *Ibíd.*, pág. 123. (*Ibid.*, pág. 142).

do objetivo, sino una profundización de nuestro conocimiento, es decir, una aproximación progresiva al mundo real, según se expresa Planck.

En posteriores razonamientos, Planck establece que en las diferentes épocas del desarrollo histórico pasa a primer plano, bien la dirección metafísica (es decir, materialista), bien la positivista. "En los períodos en que el cuadro físico del mundo se distingue por una gran estabilidad, como ocurría en la segunda mitad del siglo pasado, se promueve más vigorosamente la dirección metafísica; los físicos se consideran relativamente cercanos a la aprehensión del mundo real. Por el contrario, en períodos de variabilidad y de indeterminación, como ocurre en nuestro tiempo, empieza a dominar el positivismo, pues el investigador honesto está más inclinado a retroceder al único punto inmutable de partida, a los fenómenos del mundo sensible".

Planck hace constar el hecho de que en épocas de un agudo desquiciamiento de la física, el positivismo y el idealismo toman ventajas a la orientación materialista. Pero Planck no explica este hecho y no indica ninguna salida a la situación, mientras que Lenin puso de manifiesto las *bases teóricas y metodológicas de la crisis* al tiempo que señaló la *salida del estado de crisis*. Esto no lo ha comprendido el profesor Planck, como tampoco lo han comprendido otros físicos que temen al materialismo y la dialéctica. Planck es uno de los grandes físicos que, de uno u otro modo, *se aproximan* al punto de vista de Lenin. Pero tampoco es capaz de superar plenamente prejuicios enraizados, que son un gran obstáculo para el desarrollo de la ciencia.

Caracterizando la crisis de la física de principios de nuestro siglo, Lenin escribía: "La nueva física ha derivado hacia el idealismo, sobre todo, precisamente, porque los físicos ignoraban la dialéctica. Han combatido el materialismo metafísico ...su «mecanicidad» unilateral, o sea, han echado al niño con el agua de la bañera. Al negar la inmutabilidad de los elementos y propiedades de la materia hasta entonces conocidos, han caído en la negación de la materia, esto es, de la realidad objetiva del mundo físico. Al negar el carácter absoluto de las leyes más importantes y fundamentales, han caído en la negación de toda ley objetiva en la naturaleza; han caído en la afirmación de que las leyes de la naturaleza son puro convencionalismo, «limitación de la espera», «necesidades lógicas», etc. Al insistir en el carácter aproximado, relativo de nuestros conocimientos, han caído en la negación del objeto independiente del conocimiento, reflejado por éste con una exactitud aproximada, con una exactitud relativa. Y así sucesivamente, hasta nunca acabar"(63).

Esta caracterización de Lenin se refiere a los físicos positivistas. Por lo que respecta a la física realista, ésta ha seguido moviéndose *espontáneamente* en la dirección *materialista*, pero no ha resultado capaz de comprender *teórica y metodológicamente* su propia labor. Esta tarea fue llevada a cabo por Lenin. Y en ello radica su gran mérito histórico ante la ciencia en general y la física en particular.

Lenin demostró que los nuevos descubrimientos (la teoría electró-

(63) *V. I. Lenin*, "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., páginas 289-290.

nica de la materia) en el campo de la física, habían sacudido el *viejo sistema de conceptos* relacionado con el materialismo metafísico, y que con particular insistencia promovían la necesidad de la *transformación dialéctica de los conceptos* de la física clásica. La circunstancia de que habían quebrado las viejas ideas sobre la materia no significa la *desaparición de la materia*, como pensaban los físicos de mentalidad idealista, sino la desaparición del *límite* hasta el cual había llegado la física clásica. A este propósito, Lenin planteó los problemas de la relación recíproca entre lo *relativo* y lo *absoluto*, entre el *cuadro físico del mundo* y el *mundo objetivamente real*, entre el *relativismo* y la *dialéctica*, entre el *materialismo* y el *materialismo metafísico*. Al mismo tiempo, Lenin estableció una rigurosa delimitación entre nuestros *conceptos* de materia, tiempo, espacio y causalidad, y su existencia objetivamente real.

El planteamiento leninista del problema de la relación entre el mundo real, sensible, es decir, objetivo, y su reflejo en el sujeto, es el único planteamiento acertado. Mientras que los idealistas, los positivistas y los agnósticos separan el objeto y su reflejo en la conciencia del hombre, Lenin los enlaza en una unidad, explicando al mismo tiempo el carácter específico de esta conexión. Hoy día Planck empieza a aproximarse al punto de vista leninista. Pero Planck ha virado hacia el agnosticismo kantiano, por no ser capaz de resolver satisfactoriamente lo problemas planteados ante la física teórica.

Aunque la crisis de la física halló su reflejo, por una parte, en la negación de la materia y del mundo real en general, en relación con la desintegración del átomo y, por consiguiente, afectó los cimientos del materialismo, por otra, la etapa actual de esta crisis postula ante el pensamiento científico el problema de la transformación dialéctica de los conceptos científicos fundamentales. Cierto es que para muchos sabios la dialéctica es lo mismo que los "duendes" para los antiguos mercaderes de la otra orilla del Moscova. Sin embargo, por más "horribles" que estos duendes sean, es completamente imposible prescindir de ellos, y la física ha emprendido efectivamente el camino de la dialéctica.

La particularidad específica de la fase actual de la crisis de la física consiste en que los viejos conceptos que correspondían a las ideas metafísicas sobre la realidad se han venido abajo con el descubrimiento, no sólo de nuevas formas de la materia, sino de nuevos tipos de nexos, de nuevas leyes. Hoy día ante el teórico se presenta con particular agudeza el problema de la relación entre el mundo sensible y el racional, entre la contemplación y el pensamiento, entre las cosas y los conceptos lógicos. Algunos científicos se sienten inclinados a limitarse al mundo de las percepciones, tomándolo por única realidad; otros transforman las fórmulas matemáticas en realidad, identificando, como los pitagóricos, las cosas con los números. Los terceros suponen que la labor de la ciencia se reduce a sistematizar nuestros *conceptos*, a los que se atribuye significación independiente e, incluso, realidad absoluta. Este desconcierto se explica por el hecho de que, en su mayoría, los científicos no han llegado todavía al método dialéctico de pensar. Continúan manteniendo el punto de vista puramente analítico, sin ver la *conexión* recíproca de todos los aspectos y momentos del conocimiento humano.

El desarrollo de la física plantea con especial agudeza ante el teórico los problemas de carácter *lógico* y *metodológico*. La propia marcha de la ciencia convierte a la *contradicción en medio del conocimiento*. A título ilustrativo, se puede mencionar, aunque más no sea, el problema de la relación recíproca entre la continuidad y la discontinuidad tal como lo plantea hoy el desarrollo de la teoría cuántica.

El desarrollo de la teoría cuántica ha promovido con gran agudeza el problema de la relación recíproca entre la continuidad y la discontinuidad. Ha resultado que la materia y la luz se distinguen, digámoslo así, por poseer una naturaleza dual, contradictoria. J. Thomson dice: "Del mismo modo que el concepto de partícula lumínica ha resultado ser insuficiente para explicar las propiedades de la luz, y hubo que introducir el concepto de onda luminosa, el concepto de partícula eléctrica es insuficiente para explicar las propiedades de los electrones y ha sido preciso suponer que dichas partículas están acompañadas por sistemas de ondas. El dualismo onda-partícula tiene lugar, pues, en los más diversos campos de la física y, por lo visto, radica en la física misma"(64).

Este descubrimiento ha conmovido en tal medida a los pensadores físicos, que algunos de ellos, como por ejemplo el físico de Kiel, Kossel(65), promueven el problema de la íntima relación de este dualismo o contradicción con la *teoría del conocimiento*. Es evidente que los viejos conceptos físicos, formados con ayuda de la lógica formal, no pueden satisfacer al pensamiento científico moderno, que la teoría del conocimiento debe abocarse a la tarea de fundamentar este dualismo o contradicción. En efecto, "el desarrollo de las ideas de Faraday-Maxwell", como dice Jordan, "ha conducido a la formación de un concepto cada vez más acabado del continuum y a la representación de la continuidad de los procesos de la naturaleza. Por el contrario, la física cuántica permite conocer la discontinuidad espontánea de los procesos físicos".

"Es completamente natural —dice— que se deben desarrollar *nuevas formas del pensamiento y de las concepciones físicas*, porque no es posible expresar los nuevos conocimientos en la vieja lengua de la continuidad". En su artículo "El carácter de la física cuántica", Jordan hace un *análisis metodológico* de los problemas promovidos por el desarrollo de la física cuántica. Jordan llega a la conclusión de que los antiguos intentos por resolver el problema de la relación recíproca entre la continuidad y la discontinuidad deben ser considerados como fracasados. "Lorentz", afirma, "hizo la tentativa de conciliar lo uno con lo otro: según su teoría los electrones navegan en el éter de Maxwell. Pero esto no es más que una unificación superficial del éter y la electricidad".

"Mucho trabajo se ha dedicado a conciliar esta contradicción: los viejos atomistas dotaban al éter de una estructura atómica, pero esta idea resultó poco fecunda. Por otra parte, se intentó interpretar los electrones como formaciones (puntos especiales) en el éter, es decir, como la expresión de un campo continuo, pero tampoco se tuvo éxito".

---

(64) *J. Thomson*, "Más allá del electrón", "Los progresos de la física", 1929, setiembre-octubre.

(65) *W. Kossel*, "Die Einheit der Naturwissenschaften", 1929, S. 15.

Como resultado de su análisis, Jordan llega a la conclusión de que entre los corpúsculos y las ondas existe una conexión interna, y de que la solución de la contradicción entre la continuidad y la discontinuidad se halla en su *síntesis*.

También Born se expresa en el mismo sentido: "La particularidad de la mecánica cuántica consiste precisamente en que no hace una elección determinada entre dos modos de representación iguales en derechos (corpúsculos-ondas), sino que después de la aparente victoria de uno, restablece los derechos del otro, y *une a los dos en una síntesis superior*"(66).

Al señalar el dualismo del campo y la partícula material, la lucha del principio de continuidad y discontinuidad en la teoría cuántica, no da, por prudencia, solución al problema. Subraya no obstante que el rasgo característico de la teoría de la relatividad son las relaciones que establecen una *identidad entre las diferentes representaciones*. Al mismo tiempo señala el carácter *sintetizador* de la teoría de la relatividad. Todo esto merece atención desde el punto de vista filosófico. Sin embargo, los intentos de Jordan y de Born para considerar la continuidad y la discontinuidad en su unidad sintética nos acercan ya a la solución concreta de la contradicción.

La filosofía dialéctica, con Hegel, demostró irrefutablemente que la continuidad y la discontinuidad son sólo dos aspectos del mismo proceso. Toda cantidad es tanto continua como discreta. Cada uno de estos dos momentos, según se expresa Hegel, contiene al otro, y por consiguiente, no hay una magnitud únicamente continua ni únicamente discreta. "Si, a pesar de ello, se habla de magnitud continua y discreta como de dos tipos especiales y opuestos de magnitud, ello es sólo el resultado de nuestra reflexión abstrayente que, al considerar magnitudes determinadas, a veces deja sin atención a uno, y a veces a otro de los momentos que el concepto de cantidad contiene en unidad indisoluble"(67).

La dialéctica se ha anticipado, pues, a los resultados de la novísima física en uno de los puntos más esenciales, lo que no es óbice para que los naturalistas contemporáneos asuman ante la dialéctica una actitud de gran desconfianza.

El segundo problema que con particular agudeza se plantea ante la física moderna es la contradicción entre las leyes dinámicas y estadísticas. Ya en 1922 W. Nernst, en su conocido discurso rectoral, se pronunció en el sentido de que la vieja idea del principio de causalidad debía ser rechazada. Nernst sostiene la misma opinión en su último artículo "Kausalprinzip und neuere Physik"(68). Un investigador serio, dice, no puede estar de acuerdo con la afirmación de que el principio de causalidad es un axioma incondicional. Para él, este principio, en calidad de ley de la experiencia debe someterse a verificación experimental. Pero resulta que el principio de causalidad ha sido confirmado experimentalmente sólo en el macrocosmo, mientras que en los procesos elementales

(66) *M. Born*, "Die Naturwissenschaften", H. 7-17.
(67) *Hegel*, "Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe", B. VIII, 1929, S. 239-240.
(68) Ver "Archiv für Philosophie und Soziologie", Abt. II, B. XXXIII.

tropieza con obstáculos que tienen un carácter de principio, e incluso naufraga.

Con ligereza, una serie de grandes científicos se disponen a abandonar el principio de causalidad en favor del indeterminismo. Schrödinger postula incluso el principio de la *casualidad pura*. Escribe: "¿De dónde procede la creencia generalmente extendida en el determinismo causal absoluto de los fenómenos moleculares, y la creencia en que es inconcebible lo contrario? Únicamente de la costumbre milenaria del pensamiento causal, a cuya luz un fenómeno indeterminado, fundado en la *casualidad pura*, nos parece lógicamente absurdo"[69].

Desde su punto de vista, todas las leyes son leyes estadísticas y no causales. Las leyes estadísticas se basan en la completa incausalidad de los fenómenos elementales. De ahí se saca toda clase de conclusiones místicas, hasta la de la *libertad* individual del electrón. Los físicos materialistas no comparten estas ideas. Se dan perfecta cuenta de las fatales consecuencias a que conducen estas nuevas ideas. Lorentz protesta contra el indeterminismo, señalando que si la naturaleza es la que elige, nosotros no podemos saber cómo habrá de ocurrir un fenómeno en lo futuro. "De acuerdo con vuestra concepción —dice a los indeterministas— existen problemas respecto a los cuales es imposible la previsión, mientras que, hasta el presente, siempre hemos admitido la posibilidad de esa previsión".

En efecto, la negación del principio de causalidad conduce inevitablemente a negar la posibilidad de prever, lo que equivale a la quiebra de toda la ciencia, la cual tiene por principal fin la *previsión de lo futuro*, que se alcanza mediante el descubrimiento de las *leyes* que rigen en el mundo real. Fundándose en las leyes descubiertas, se produce la "unión" de la teoría con la práctica, de la ciencia con la técnica. Por ello Ostwald[70] tiene completa razón cuando señala que el hecho de la existencia de la técnica demuestra ya la posibilidad de la previsión y que la posibilidad de prever lo futuro está determinada por leyes objetivas. Así, pues, las leyes que abarcan los fenómenos en un determinado campo de la realidad constituyen la base, *la esencia de toda ciencia*. Como es natural, este problema no existe para aquellos físicos situados en el punto de vista de la *descripción* de los fenómenos. Pero nosotros sostenemos el "antiguo" criterio de que la misión de la ciencia consiste no tanto en la descripción como en la *explicación* de los fenómenos. La posibilidad de explicar los fenómenos supone su conexión con arreglo a leyes.

Volviendo al problema de la relación entre las leyes dinámicas y estadísticas, conviene ante todo señalar que la negación de la causalidad en el microcosmo no está fundamentada ni lógica ni teóricamente.

La estadística es un instrumento sumamente importante del conocimiento allí donde se requiere tratar con la *acción recíproca* de enorme número de átomos y moléculas, y donde nos son todavía desconocidas las leyes que rigen los elementos singulares, individuales. Sin embargo,

(69) *E. Schrödinger*, "Die Naturwissenschaften", Nº 1.

(70) "Was ist Wissenschaft? Festgabe für Ludwig Stein", "Archiv für Philosophie und Soziologie", Abt. II, B. XXXIII.

el concepto mismo de ley estadística señala la presencia de una conexión causal. Por ello tienen completa razón los sabios que afirman que la probabilidad sería imposible sin el concepto de determinación unívoca.

Las leyes estadísticas son, al parecer, una forma especial en que se manifiesta la ley de la causalidad. Al tropezar con una nueva especie de leyes, los físicos han tomado el camino de negar el determinismo en lugar de descubrir las leyes estadísticas peculiares y su relación con las leyes dinámicas. Las leyes estadísticas y las dinámicas no son antítesis absolutas. Estas leyes son, por lo visto, formas especiales de un principio o tipo más general de conexión. Naturalmente, los investigadores que se contentan con el indeterminismo no tienen más recurso que apelar a la "libertad" del átomo o del electrón.

No obstante, la conjunción misma de las palabras "leyes indeterministas" es un completo absurdo desde el punto de vista teórico. En todo caso, la solución de este problema no se halla en el plano de separar las leyes dinámicas y las estadísticas, sino en el de su *síntesis*. La antigua idea de la causalidad mecánica, tal como se la entendía en la física clásica, ha experimentado ciertos cambios, pero de ninguna manera en el sentido de negar el determinismo.

La lógica interna del desarrollo de la ciencia es tal, que ésta ha emprendido espontáneamente el camino de la dialéctica. Las contradicciones entre la continuidad y la discontinuidad, entre las leyes dinámicas y estadísticas, entre el todo y las partes, entre el tiempo y el espacio, entre la masa y el espacio-tiempo, entre la materia y la energía, están próximas a resolverse en el sentido de su unidad. Es natural que el pensamiento filosófico, al esforzarse por dar amplias generalizaciones, no puede contentarse con la verificación de los hechos aislados, sino que debe construir una teoría integral de la dialéctica materialista en la cual se formulen los conceptos científicos fundamentales basándose en los resultados de las ciencias positivas. Casi todos los teóricos hablan de la necesidad de *transformar los viejos conceptos*, pero no está claro para todos en qué dirección deben ser transformados dichos conceptos.

En relación con ello hoy se está produciendo un acercamiento entre las ciencias positivas y la filosofía, lo cual debe elaborar la nueva lógica de la ciencia. Cada vez con mayor frecuencia oímos quejas de los materialistas que emplean la filosofía, sobre las insuficiencias de la lógica formal, sobre las limitaciones del raciocinio (por ejemplo Planck), y hasta escuchamos indicaciones directas sobre la necesidad de una *nueva lógica de la ciencia*. La actual crisis de la física se explica en gran medida por la separación entre la antigua lógica formal y el nuevo contenido en hechos de la ciencia. Engels señalaba esta circunstancia hace ya 50 años. "Los naturalistas en su conjunto —escribía— todavía no pueden abandonar las viejas categorías metafísicas y son impotentes cuando hay que explicar y sistematizar racionalmente los hechos actuales que demuestran paulatinamente, por decirlo así, la presencia de la dialéctica en la naturaleza". Teóricamente, la novísima "crisis" de la física se expresa en la contradicción entre las viejas y arraigadas formas de pensar y los nuevos resultados que no se ajustan a esas viejas formas de pensar. Se consideraba demostrado que la lógica formal era el

único instrumento de investigación. Verdad es que el marxismo ha insistido siempre en que para las ciencias naturales modernas la dialéctica es el único modo científico de pensar, pero tal afirmación no era admitida.

En su artículo "Sobre la significación del materialismo militante", aparecido en 1922, Lenin aborda nuevamente el problema de la crisis que atraviesan las ciencias naturales modernas. Subrayaba que los naturalistas contemporáneos encontrarán en el materialismo dialéctico una serie de respuestas a los problemas filosóficos planteados por la revolución en las ciencias naturales. Señalaba que los naturalistas no pueden prescindir de las *conclusiones y generalizaciones filosóficas*, ni de la dialéctica materialista.

Tanto algunos grandes naturalistas, como filósofos, comprenden igualmente la insuficiencia de la lógica formal. Frank señala que la actual lógica escolar en poco se distingue de la aristotélica. Según sus palabras, Mach y James tenían una actitud un tanto escéptica ante la lógica formal, porque oponían al modo "lógico-inmóvil" (dem starr-logischen) de investigación, el "fluente y mutable"; al modo lógico-matemático de pensar, el biológico-evolucionista. Mach y James no tuvieron éxito en la solución de este problema y cayeron en el biologismo, el subjetivismo y el relativismo.

Lenin indicó dos causas principales de la crisis de la física: primero, el carácter lógico-matemático de la física; la física matemática se ha convertido en *una parte de las matemáticas*. De ahí el formalismo que sustituye las realidades físicas por relaciones formales expresadas por ecuaciones diferenciales. La segunda causa que genera la crisis es el *principio de la relatividad de nuestro conocimiento, el principio del relativismo*. El problema de las correlaciones entre el relativismo y la dialéctica, dice Lenin, es acaso el más importante para la explicación de las causas teóricas de la crisis. Mach, Duhem y Stallo tienen razón cuando insisten en la relatividad de todos nuestros conocimientos, en su carácter aproximado, pero al negar la realidad objetiva y no comprender la relación entre el relativismo y la dialéctica, vacilan entre el idealismo y el materialismo dialéctico.

En la "crisis" de la física contemporánea, Lenin no veía la bancarrota de la ciencia, sino la sustitución del materialismo metafísico por el materialismo dialéctico. Estas ideas fueron desarrolladas por Lenin ya en 1909. Hoy día muchos físicos empiezan a comprender que la ciencia exige una *nueva lógica*. Planck, como hemos visto, opone la razón al entendimiento, sin poner en claro, en verdad, en qué consiste la especial naturaleza de la razón. Otros, sencillamente, no se sienten satisfechos con los viejos conceptos y apelan a la teoría del conocimiento, la cual debe elaborar nuevos conceptos. Entre los filósofos, por su parte, se nota una tendencia hacia la creación de una *nueva dialéctica*. Éste es el punto de vista de Karl Joël, Jonas Cohn, quien ya ha presentado su propia "teoría de la dialéctica", y Karl Groos, quien ha propuesto que la dialéctica o la metodología ocupe el puesto de la "lógica pura". En todo caso, muchos son los sabios que sostienen la necesidad de una

reforma de la lógica tradicional. Estos pensadores subrayan la insuficiencia de las llamadas leyes de la lógica formal.

Cada vez resulta más claro que las formas lógicas se obtienen mediante la abstracción del *contenido* del pensamiento científico. El pensamiento no trata con formas vacías, sino con un determinado contenido con el que esas formas estarían indisolublemente unidas. Por otra parte, muchos investigadores refutan el carácter puramente axiomático y apriorístico de estas leyes, insistiendo en su origen *empírico* y *en la mutabilidad* de las leyes del pensamiento. Éste es el punto de vista de Boltzmann, de Ostwald y de otros naturalistas. Así, pues, la propia *estructura de nuestro pensamiento* es considerada como un *resultado del desarrollo histórico.*

Hoy día la ciencia se encuentra ante la necesidad de transformar los conceptos fundamentales en el espíritu de la dialéctica materialista. El método dialéctico se ha justificado como poderoso instrumento de investigación en el campo de las ciencias sociales. La ciencia es un todo único, pese a la diversidad de las partes que la componen. La unidad de la concepción del mundo y el método de pensar, constituye la base sobre la que se erige todo el edificio de la ciencia.

Entre la estructura lógica de las ciencias naturales y la de las ciencias sociales no hay ninguna diferencia de principios. Los intentos de Rickert, Windelband y sus adeptos por levantar una muralla china entre las ciencias sociales y las naturales han fracasado. Por otra parte, el principio historicista ha penetrado hace mucho tiempo ya también en las ciencias naturales. Al igual que en la vida histórico-social de los hombres, tampoco en la naturaleza hay cosas o leyes eternas e inmutables. Por ello, la doctrina marxista ha hallado plena justificación también en este dominio.

El conjunto de las ciencias forma un sistema único que refleja la totalidad y la unidad objetiva del mundo, con todas sus múltiples y diversas formas de movimiento y de existencia que estudian las diferentes ciencias. La misión de la ciencia en general consiste en la investigación de las diferentes formas del movimiento, es decir, de las distintas leyes, desde el punto de vista de su *conexión* y tránsito recíproco. El sistema de la ciencia es una cadena única, cuyos eslabones sueltos son las ciencias particulares.

La dialéctica eleva la *contradicción a medio del conocimiento.* La dialéctica abarca los contrarios en su unidad.

El gran mérito de Lenin como científico consiste en que, siguiendo a Marx y Engels, desarrolló y elaboró la dialéctica teórica insistiendo al mismo tiempo en la *necesidad de aplicarla a todos los campos del conocimiento.* A la luz de los nuevos datos de las ciencias naturales, se ha hecho evidente la superioridad de la lógica dialéctica sobre la lógica tradicional que a menudo resulta inoperante. La lógica tradicional parte del supuesto de la *inmutabilidad de las cosas y de los conceptos,* siendo así que en el mundo todo está sometido a cambio y desarrollo. Toda cosa concreta, dice Lenin, se halla en relaciones diferentes y a menudo contradictorias con todo lo demás. Por ello, Lenin postula con especial vigor e insistencia la *idea de la conexión universal,*

multilateral, de todo con todo, y *del reflejo de esta conexión en los conceptos humanos*, que deben ser móviles, relativos, flexibles, recíprocamente vinculados, *unidos en oposiciones*. Ya hemos señalado que Einstein considera que la "identidad entre las diferentes representaciones" es un rasgo característico de la teoría de la relatividad.

Sin embargo, la concepción leninista del problema es incomparablemente más profunda y concreta. Establece tres tesis fundamentales en las que debe basarse nuestro conocimiento: Primero. la *conexión* universal de todos los fenómenos; segundo, los *tránsitos* recíprocos de los fenómenos y tercero, *la identidad de los contrarios*. En consonancia con ello, define la dialéctica del modo siguiente:

La dialéctica es la teoría acerca de cómo se vuelven idénticos los contrarios, bajo qué condiciones son idénticos, al transformarse el uno en el otro, y por qué la inteligencia humana no debe tomar esos contrarios como muertos, estancados, sino como contrarios vivos, condicionales, móviles, que se transforman el uno en el otro.

Lenin demostró que los relativistas, Mach por ejemplo, concebían la relatividad del conocimiento humano y de sus categorías en un sentido puramente subjetivo, y que con ello separaban del objeto el conocimiento. Pero los conceptos humanos, dice Lenin, son subjetivos en su abstracción, en su aislamiento, en su separación del todo, pero son objetivos *en la totalidad*, en el proceso, *en la conexión con el mundo real*.

Lenin ve la fuente del escepticismo y del idealismo en la ciencia contemporánea, particularmente en la física, precisamente en la separación del fenómeno respecto de la verdad objetiva, de la realidad. Lenin postula el *concepto de totalidad* como "categoría" fundamental. La verdad es un todo, y no sus momentos aislados. Por ello, la meta del conocimiento consiste en abarcar el conjunto de todos los aspectos de la realidad y sus relaciones recíprocas. Esta meta nunca será alcanzada plenamente, pero nuestro conocimiento se va aproximando permanentemente a ella. En todas estas ideas de Lenin, asombra la omnímoda amplitud del horizonte. El conocimiento es una aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El pensamiento y el objeto, en el proceso del conocimiento, son como dos polos opuestos de un todo único, que nunca coinciden, nunca se cubren mutuamente, pero que están recíprocamente vinculados y se van aproximando entre sí.

El reflejo de la naturaleza en las *ideas* del hombre, dice Lenin, se produce en el eterno proceso del movimiento, de la aparición de las contradicciones y de su resolución. El proceso del conocimiento es un *proceso dialéctico*. A este respecto, es preciso subrayar también que, para Lenin, el movimiento de nuestro conocimiento se cumple a partir de los *conceptos subjetivos hacia la verdad objetiva a través de la actividad práctica del hombre*, pues sólo por la práctica, el hombre demuestra la verdad objetiva de sus ideas y conceptos.

Nuestro conocimiento se compone de una serie de abstracciones, conceptos, leyes, que abarcan la concatenación universal y las leyes de la naturaleza, en perpetuo cambio y desarrollo, sólo de un modo aproximado y condicional. "El hombre —dice Lenin— no puede captar = reflejar = reproducir *como un todo*, la naturaleza en su totalidad, su

«totalidad inmediata»; sólo puede acercarse eternamente a ello, creando abstracciones, conceptos, leyes..."[71].

En relación con las nuevas adquisiciones de las ciencias naturales que han traído consigo el desquiciamiento y la reelaboración radicales de los conceptos fundamentales desde el ángulo de su "inestabilidad" y mutabilidad, de su conexión y tránsito recíprocos, se plantea el problema de la "relativización" de los conceptos opuestos. Pero mientras que diversos investigadores tan sólo se aprestan a abordar este problema, en la teoría del marxismo y, particularmente en la doctrina de Lenin, hace mucho tiempo ya que se le ha dado solución definida. Más aun, en "Materialismo y empiriocriticismo" este problema fue esclarecido por Lenin sobre la base del contenido concreto de la física.

Las prudentes tentativas de Groos, y en parte de Jonas Cohn, o del botánico Wettstein, para demostrar que los conceptos fundamentales de la biología, la psicología y la teoría del conocimiento se distinguen por su carácter dialéctico, son sintomáticos de por sí y significan un paso adelante, pero, sin embargo, son bastante elementales y de todo punto insuficientes porque en el actual nivel de desarrollo del conocimiento de lo que se trata es de construir un sistema filosófico integral, basado en el materialisto dialéctico. Los escritores indicados, en particular Karl Joël, Cohn y Groos, procuran construir un nuevo método partiendo de premisas idealistas y metafísicas.

La lógica tradicional considera los conceptos como *esencias fuer del tiempo,* como formaciones inmóviles, como un cierto reino *lógico* independiente. Pero la lógica humana, el *reino de los conceptos, depende* del mundo exterior y es tan mutable como ese mundo exterior.

El concepto de conexión universal, de todo con todo, como se expresa Lenin, nos conduce a la idea *de totalidad, a la unidad del mundo, a una grandiosa síntesis,* en la cual incluso la causalidad no es más que uno de los momentos de la concatenación universal con cierto grado de amplitud o profundidad. Desarrollando la idea de Hegel sobre la relación recíproca entre la sustancia y la causalidad, Lenin formula este problema con las siguientes palabras: "...Hay que profundizar el conocimiento de la materia hasta el conocimiento (el concepto) de la sustancia, para encontrar las causas de los fenómenos. Por otra parte, el conocimiento real de la causa es la profundización del conocimiento que va de la apariencia de los fenómenos a la sustancia"[72].

El rasgo más característico de las ciencias naturales contemporáneas es el viraje desde la tendencia puramente analítica al englobamiento sintético de toda la realidad en su conjunto. En las anteriores etapas de su desarrollo, la ciencia trataba principalmente con las formas aisladas de existencia de la materia; las estudiaba aisladamente. La etapa actual de desarrollo se caracteriza por las grandiosas generalizaciones que tienen por fin abarcar el todo, dar una concepción sintética del mundo.

---

(71) *V. I. Lenin,* "Cuadernos filosóficos", ed. cit., pág. 176.
(72) "Recopilación leninista XIV", pág. 161.

Las ciencias naturales teóricas han llegado, a nuestro parecer, también al problema del todo, *al problema de la sustancia.* Ellas procuran fundir *en una unidad* las determinaciones opuestas de la realidad. Einstein considera que el rasgo característico de la teoría de la relatividad es su tendencia sintetizadora, unificadora.

La teoría de la relatividad estableció al principio la identidad entre los campos magnético y eléctrico. Demostró que el nexo causal entre ambas especies de campo, que había sido demostrado por las ecuaciones de Maxwell, significa la *identidad de las dos especies de campo.* El mismo estado, dice Einstein, que en un sistema de coordenadas se manifiesta como campo magnético, en otro sistema de coordenadas que se mueve respecto al primero, se manifiesta como campo eléctrico, y viceversa. Más adelante, la teoría especial de la relatividad fusionó el tiempo y el espacio y demostró la identidad de los conceptos de masa en reposo y energía.

La teoría general de la relatividad fusionó en una unidad la gravitación y la inercia, así como la estructura espacio-temporal y la gravitación. La nueva teoria del campo unificado reúne el campo electromagnetico con el de gravitación, considerándolos como una manifestación de un solo y determinado tipo de estructura espacial en la continuidad espacio-temporal.

Así, pues, en la física teórica contemporánea tiene lugar un grandioso proceso de síntesis de las diferentes propiedades y determinaciones opuestas de la realidad en la unidad de la *sustancia material,* cuyas formas de manifestación son el tiempo, el espacio, la masa y la gravitación. Este proceso dista mucho de haber finalizado, pero su sentido filosófico es ya suficientemente claro.

A la luz de estas conquistas de la ciencia, adquiere un enorme significado la dialéctica, que, en la esfera de la filosofía, anticipó las ideas fundamentales de la ciencia contemporánea, insistiendo sobre la unidad de los fenómenos opuestos, su conexión y tránsito recíprocos. A este respecto es preciso señalar una vez más los méritos excepcionales de Lenin, quien desarrolló en nuestro tiempo estas ideas con especial insistencia, promoviendo la idea central acerca de la necesidad de profundizar nuestro conocimiento *desde la exterioridad de los fenómenos a la sustancia,* desde los aspectos aislados y dispersos de la realidad hasta la unidad concreta, *a la concatenación universal de todo con todo.*

Nos hemos referido de paso a la actividad de Lenin en un solo campo, el de la filosofía de las ciencias naturales. Ya hemos demostrado, aunque muy concisamente, que hace ya dos décadas, Lenin había formulado con claridad y precisión las vías y los medios de conocimiento que ofrecen la posibilidad de superar la crisis de la física moderna.

El ulterior desarrollo de las ciencias ha confirmado enteramente el acierto de la concepción del mundo y del método de Marx, Engels y Lenin. Hoy día, en particular, se ha vuelto evidente que quien se aparta de este terreno, el único científico, cae inevitablemente en el fideísmo y contribuye a la descomposición de la ciencia. La crisis contemporánea de la física está indisolublemente unida a la crisis de la

concepción del mundo y de las premisas metodológicas de la ciencia en su conjunto. Esto ya fue demostrado en forma harto convincente por Lenin en la primera etapa de la crisis. El florecimiento posterior de la ciencia, dice Lenin, es posible sólo en el terreno del *materialismo*, pero únicamente a condición de sustituir el materialismo metafísico por el materialismo dialéctico.

Los actuales progresos de las ciencias naturales no encajan en los marcos de las teorías lógico-formales y del viejo materialismo metafísico. A este propósito, se observa el renacimiento y desarrollo de toda clase de teorías idealistas, religiosas y místicas. Incluso la dialéctica, ya que la ciencia no puede prescindir de ella, renace en formas idealistas (Joël, Cohn, Liebert, Bohr, y otros). Sin embargo, el dominio de estas tendencias es condicionado por determinadas orientaciones de clase, pues el desarrollo de las ciencias naturales teóricas está indisolublemente ligado a todo el desarrollo social, en el cual se confrontan las diferentes concepciones del mundo.

La obra de Lenin en el campo de la filosofía de las ciencias naturales está directamente vinculada con toda su actividad teórica y práctica y con su concepción del mundo, basada en la concepción dialéctica y materialista de la naturaleza, la historia y el conocimiento.

El conocimiento humano está estrechamente ligado a su actividad, pues al cambiar la realidad exterior, dice Lenin, le quitamos los rasgos de apariencia, de ilusión, y verificamos nuestras tesis teóricas en la práctica, que el conocimiento teórico contiene como momento necesario.

Por ello es que Lenin luchaba con tanta energía contra el idealismo, el agnosticismo y el subjetivismo, que crean un abismo infranqueable entre el mundo objetivo y el pensamiento humano.

Resumiendo todo lo expuesto, consideramos preciso subrayar que el desarrollo de la verdadera ciencia ha confirmado la justeza del materialismo dialéctico como concepción metodológica. Vemos que en la ciencia contemporánea aparece de un modo cada vez más preciso la estructura dialéctica de los procesos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Todos reconocen igualmente la necesidad de transformar los conceptos científicos sobre una nueva base, ateniéndose a las adquisiciones concretas de la ciencia. Debemos considerar como uno de los hechos más interesantes y esenciales, la gradual sustitución del pensamiento lógico-formal por el pensamiento dialéctico. La categoría de contradicción se va convirtiendo en un medio de conocimiento y en un instrumento de investigación. A este respecto, la ley de la unidad de los contrarios adquiere la significación de ley del ser y del pensamiento. De aquí deriva la necesidad de relativizar los conceptos opuestos, a lo que ya se acercan muchos investigadores. El concepto de fluencia y mutabilidad de todos los fenómenos, el concepto de proceso, en el que se basa todo nuestro conocimiento, nos conduce lógicamente a la idea de la acción mutua y de la concatenación universal, a la idea de la unidad del mundo, la cual adquiere su expresión completa en el concepto de sustancia material.

La ciencia contemporánea, en particular la física, ha quebrantado

los fundamentos del pensamiento lógico-formal y de las concepciones mecánicas del mundo. Los nuevos conceptos que necesita la ciencia sólo pueden ser elaborados por la lógica dialéctica. La crisis de la física moderna puede ser superada mediante la aplicación consciente del método del materialismo dialéctico, para cuyo desarrollo y fundamentación tanto ha hecho Lenin en nuestro tiempo. Para Lenin, el materialismo dialéctico es el único método de conocimiento científico-objetivo y un instrumento para transformar el mundo.

3. PROBLEMAS ACTUALES DE LA FILOSOFIA MARXISTA - LENINISTA[73]

— I —

¡Camaradas! Los últimos cinco años se han caracterizado por una encarnizada lucha entre mecanicistas y dialécticos. Hemos entrado en un período tan "extraño" que para toda una serie de camaradas nuestros las tesis fundamentales del marxismo se han vuelto "problemáticas" y "discutibles". A este respecto ha ido acumulándose una masa tal de problemas en la discusión que no es posible agotarlos en un solo informe. Por ello, he decidido retener vuestra atención únicamente en algunos problemas centrales, los cuales, si, por una parte, han sido el tema de nuestras discusiones, por otra, son sumamente importantes en cuanto se refieren a la alianza de la filosofía con las ciencias naturales.

El marxismo ha conquistado hace ya mucho tiempo una posición dominante en las disciplinas sociales. Hay que decir, sin embargo, que también en este dominio estamos retrasados, pues la práctica se anticipa a la teoría, la conciencia pronto queda en retraso con respecto al ser. La vida ha dado grandes pasos hacia adelante, mientras que en lo teórico estamos todavía lejos de darnos cuenta, de tener plena conciencia, de que la vida nos plantea problemas que exigen una elaboración científica seria. Considero necesario aprovechar esta tribuna para señalar que la teoría del materialismo histórico puede enriquecerse extraordinariamente con la investigación seria de todas las formas y relaciones engendradas por la nueva formación social. Pero hay que decir claramente que en este frente no podemos jactarnos de haber alcanzado grandes éxitos, y a pesar de que también aquí se trabaja, no podemos estimar suficiente la labor realizada. Hay que emplear todos los esfuerzos para vivificar el trabajo teórico en el campo del materialismo histórico.

En otras disciplinas sociales se han acumulado asimismo muchos problemas que exigen un serio trabajo teórico. Además, vivimos en una época que nos obliga a reestructurar a fondo las viejas disciplinas o a crear otras nuevas. Multitud de cosas se nos presentan ahora bajo

(73) Informe pronunciado en la "Segunda Conferencia Soviética de Instituciones Marxistas-Leninistas" (8-13 de abril de 1929).

una *nueva luz* merced a los nuevos hechos y a la experiencia histórico-universal que dicta todo el curso del desarrollo de la construcción socialista en nuestro país. Hoy se nos plantea concreta y prácticamente la tarea de dominar disciplinas científicas que antes ofrecían para nosotros un interés puramente "teórico". Además somos testigos de toda una serie de discusiones que se producen en las distintas disciplinas sociales, y que conciernen principalmente a las cuestiones *del método y del objeto* de la ciencia respectiva. En mi informe no me voy a referir a ninguno de esos problemas. Esta vez examinaré preferentemente las cuestiones filosóficas y su relación con la ciencia.

Antes de pasar al punto central de mi informe, considero necesario caracterizar, aunque en sus rasgos más generales, la situación del frente filosófico. Como es natural, la primera palabra de la presente conferencia deberá consagrarse a nuestro por así decirlo "eterno" enemigo, el idealismo, pues el renacimiento del idealismo, particularmente en nuestras condiciones, es un evidente síntoma y una expresión directa de la exacerbación de la lucha de clases. Se puede decir que, como tendencia organizada e influyente, el idealismo no existe en nuestro país. Esto hasta cierto punto es así. Pero de ello no se deduce en absoluto que no debemos conceder importancia a las actuaciones de los "francotiradores", es decir, representantes y cabecillas aislados de este campo. Es necesario subrayar que en las condiciones del desarrollo contradictorio de nuestra Unión, la lucha de clases adquiere a veces formas muy agudizadas y es natural que, en tales casos, en el frente ideológico, las corrientes hostiles al marxismo "se abran paso" con particular vigor y actúen con gran "ímpetu". Éste es el momento que estamos viviendo actualmente.

En el frente ideológico se observa una animación bastante considerable de las tendencias hostiles al marxismo, expresada en las manifestaciones literarias de numerosos escritores, desde el místico e idealista Losev hasta el "materialista mecanicista" Savich. En nuestro país, el idealismo tiene un carácter peculiar, en el sentido de que no elabora problemas generales referentes a la *concepción del mundo,* sino cuestiones aisladas de estética, de lógica, de filosofía del lenguaje... y de dialéctica. El citado Losev resulta interesante por cuanto se presenta, sobre todo, como "restaurador" de la dialéctica.

¿Cuál es la dialéctica que "restaura" Losev? A esta pregunta recibimos una respuesta: la dialéctica mística de Plotino, de Proclo y de Jámblico. Para Losev, no sólo Hegel, sino hasta Platón es inaceptable por su "racionalismo", sin hablar ya del materialismo dialéctico de Marx y de Lenin. Losev opone la dialéctica, en calidad de "dialéctica pura", al materialismo dialéctico. "O bien hay que dar la libertad a la dialéctica pura —escribe este filósofo— y entonces ¡adiós materialismo dialéctico y marxismo! O bien, si elegimos a éste, podemos despedirnos de la dialéctica antigua con su cosmos y demás agregados gravitantes". ("El cosmos antiguo", pág. 7). Losev, como es natural, prefiere la dialéctica pura de Plotino y de Proclo a la dialéctica materialista de Marx, Engels y Lenin.

Losev considera que el materialismo es una variedad del positivis-

mo. El materialismo contemporáneo, afirma Losev, se basa en un mito. "Hay una cierta mitología —dice— en la base de la cultura neoeuropea, cuya adquisición más original y peculiar es el materialismo y en general el positivismo". ("Filosofía del nombre", pág. 216). Luego de explicar la "mitología" del materialismo, Losev prosigue: "Y yo pregunto, ¿acaso no es esto una mitología, acaso no es un recóndito sueño de nuestra cultura, acaso podemos morir, nosotros, la nueva Europa, sin haber entregado nuestros huesos en favor del triunfo del materialismo? No, nosotros creemos en nuestra materia, la adoramos y servimos, nadie tiene derecho a quitárnosla. ¡Nosotros hemos dado el trabajo y la vida para salvar la materia, mientras que a ustedes, los idealistas, que no han padecido por la materia, les es fácil «criticar el materialismo»! Nada, nada, vengan ustedes a sufrir a nuestro lado, y entonces veremos si se dedican a criticarnos a nosotros y a nuestra materia". El ciudadano Losev se burla del materialismo y de los materialistas suponiendo por simpleza que su místico delirio puede acarrear algún perjuicio al materialismo. Porque véase si no es un delirio místico la afirmación de Losev de que "hubo un tiempo en que el mundo no existía y llegará el momento en que el tiempo desaparecerá" y de que antes del tiempo existió el nombre y después del tiempo quedará el nombre, pues el mundo es... una palabra. "Si la esencia es un nombre y una palabra —escribe nuestro "filósofo"— ello quiere decir que el mundo, el universo, es un nombre y una palabra, o bien nombres y palabras. Todo el ser son palabras más o menos muertas unas veces, más o menos vivas otras. El cosmos es una escalera con diferentes peldaños verbales. El hombre es una palabra, el animal es una palabra, el objeto inanimado es una palabra. Pues todo es sentido y su expresión. El mundo es el conjunto de distintos grados de vitalidad o anquilosamiento de las palabras. Todo vive por la palabra y todo da testimonio de ella". ("Filosofía del nombre" pág. 166). ¡En el principio era el verbo! He aquí la sabiduría última del "último" representante de la ideología místico-religiosa. El mundo ha sido creado por los nombres y las palabras... Desde luego, el ciudadano Losev ataca el materialismo porque éste niega la *revelación*.

Losev es un "dialéctico", pero como es natural su dialéctica no tiene nada de común con la dialéctica materialista de Marx y Lenin. Menosprecia por todos los medios a los representantes de la dialéctica materialista, a los que dirige, por ejemplo, las siguientes palabras: "Prueben ustedes inventar y crear (!) por ustedes mismos, aunque sólo sean dos o tres categorías dialécticas que se desenvuelvan consecuentemente. Más allá de la «cantidad» y la «calidad» hegelianas, es decir, más allá del primer capítulo de la «Lógica» de Hegel, no se atreverán ni podrán pasar". ("Filosofía del nombre", pág. 18-19). La dialéctica de Losev, como vemos, no puede tener semejanza alguna con la dialéctica de los marxistas. Ante todo su dialéctica exige la *revelación*, o, según su otro modo de expresarse, el empirismo absoluto. "Si para ustedes la dialéctica no es un conocimiento *inmediato* (y por consiguiente no supone la revelación), es mejor no dedicarse a la dialéctica", exclama nuestro místico. Y efectivamente, ¿qué hay de común

entre la "dialéctica" mística de Losev e incluso la dialéctica idealista de Hegel? Desde el punto de vista de Losev, "para la dialéctica no tiene ninguna importancia lo que se piensa. La dialéctica se ocupa de la construcción puramente lógica de la cosa, pero qué es precisamente esa cosa no interesa en absoluto". ("El cosmos antiguo", pág. 14).

El idealismo y la "dialéctica" de Losev, que se oponen a la dialéctica marxista-leninista y al materialismo marxista, tienen todos los rasgos del medievalismo. No hay duda de que la ideología de Losev refleja el *estado de espíritu de los elementos más reaccionarios de nuestro país.* La lucha contra el idealismo y el misticismo es nuestro deber primordial.

Me he detenido con algún detalle en Losev porque éste actúa más abiertamente que otros místicos e idealistas y no oculta sus puntos de vista. Pero sería ingenuo pensar que el frente idealista sólo se halla representado por Losev. Losev es el representante y el ideólogo más extremista de la "restauración". No todos los representantes del idealismo van tan lejos como él. En ellos el idealismo posee un carácter más "científico" y "moderno". Por desgracia no tengo la posibilidad de detenerme en el examen de sus puntos de vista, pues llevaría demasiado tiempo. El idealismo se ha atrincherado en una serie de disciplinas particulares, en psicología, estética, historia, ética, etc. Hay que señalar además que durante los últimos años se ha notado un renacimiento del idealismo (e incluso del misticismo) *en las disciplinas científico-naturales.* Esta ola nos llega en parte de Europa Occidental, donde algunos grandes naturalistas se han dedicado a investigar la esencia de Dios, viendo en él la solución de todas las dificultades y contradicciones engendradas por el desarrollo de las ciencias naturales. Hasta un físico tan importante como Millikan considera que el conocimiento del desarrollo de la física contemporánea debe infundirnos un sentimiento de humildad y la conciencia de la limitación de la inteligencia humana. Por ello cree que la fe debe ocupar un lugar al lado del conocimiento científico.

Con un tal estado de cosas, no tiene nada de asombroso que en nuestro país se sostengan a menudo puntos de vista idealistas y místicos en trabajos especiales, incluso en matemáticas. En el campo de la biología observamos que se preconiza el vitalismo, en tanto que en el de la física, al lado de las tendencias religiosas y místicas ya indicadas, se observa un renacimiento del machismo.

Sin embargo, junto a estos factores es necesario prestar atención a un *positivismo* peculiar que se ha ido ya formando de elementos aislados. Este positivismo se funde con el *empirismo* y también se contrapone al materialismo dialéctico.

— II —

Todo lo dicho anteriormente se refiere sobre todo al frente que nos es hostil y que se halla, en términos generales, fuera del marxismo, o en el lado opuesto del marxismo. Pero sería erróneo pensar que, por

cuanto las corrientes burguesas y pequeñoburguesas en el campo de la filosofía, se reflejan principalmente en el dominio de las disciplinas científicas aisladas, no encuentran las vías y medios para penetrar entre los marxistas. Debemos hacer constar que a raíz de las condiciones generales del desarrollo de nuestro país, en estos últimos años la influencia de la ideología burguesa y pequeñoburguesa se deja sentir con particular fuerza en los medios marxistas. Nuestro frente interior padece ciertos fenómenos patológicos. Somos testigos de titubeos, de vacilaciones, y a veces del simple abandono del marxismo-leninismo ortodoxo por parte de algunos camaradas. En nuestro país se ha constituido toda una corriente conocida bajo el nombre de *materialismo mecánico*, que sostiene una lucha obstinada contra el materialismo dialéctico. No tengo la posibilidad de hacer el análisis de la concepción del materialismo mecánico en conjunto, ni tampoco hay ahora necesidad de ello por cuanto nuestros adversarios ya han revelado elocuentemente cómo son, y porque sus errores han sido puestos al descubierto desde hace mucho tiempo. Sin embargo, habrá que examinar con más detalle algunos puntos. Ante todo es preciso señalar que algunos camaradas del bloque mecanicista no han evitado la influencia del idealismo. Basta recordar que algunos de los mencionados camaradas han sido atraídos considerablemente por la nomogénesis de Berg, manifestando una actitud superficial ante la crítica que Berg hace del darvinismo. Esta crítica se efectuaba desde un punto de vista metafísico y teológico. Así pues, estos camaradas han caído bajo la influencia del idealismo de Berg. Estos mismos camaradas tienen ambos pies asentados sobre el terreno del idealismo también en otras cuestiones que los marxistas han considerado resueltas desde hace tiempo en un sentido materialista y que no habían provocado ninguna clase de dudas. Véase, por ejemplo, cómo razona el camarada Sarabianov sobre el problema de la verdad objetiva: "Estipulemos ante todo —escribe— *que no existe en absoluto ninguna verdad objetiva*". "En mis trabajos apenas me he detenido en este punto porque no consideraba necesario repetir verdades tan viejas y elementales, y hasta me avergonzaría —¡no voy a tener por necio al lector!— verme en el caso de afirmar que toda verdad es subjetiva". Y prosigue: "El camarada Stoliarov puede decir que una verdad que corresponde a la situación objetiva de las cosas debe ser considerada una verdad objetiva, y la que no corresponde a esa situación objetiva, verdad subjetiva. Precisamente así razonan los camaradas que piensan que existe la verdad objetiva. Pero no es *nada difícil demostrar que ellos están enteramente* en el campo del idealismo"(74). Esto es un ataque abierto contra Lenin.

Resulta que los que están en terreno idealista son los que, plenamente de acuerdo con Lenin, identificados con Marx y Engels, reconocen la existencia de la verdad objetiva. "La negación de la verdad objetiva por Bogdánov, —escribía Lenin— es el agnosticismo y subjeti-

(74) La posición del camarada Sarabianov ha sido bien explicada en los trabajos de A. Stoliarov "El materialismo dialéctico y los mecanicistas", 1928; "El subjetivismo de los mecanicistas y el problema de la calidad", 1929.

vismo". El camarada Sarabianov, pues, lo pone todo cabeza abajo. Desde su punto de vista, materialista es quien *niega* la existencia de la verdad objetiva. Pero quien reconoce la existencia de la verdad objetiva está "enteramente en el campo del idealismo". Sabido esto ya no resulta asombroso que nuestros adversarios *nos* acusen de idealismo, pues nosotros, juntamente con Lenin, sostenemos el criterio de que el idealismo subjetivo conduce a la negación de la verdad objetiva. Pero para nadie es un secreto que el camarada Sarabianov está situado en el campo del idealismo subjetivo. En los trabajos del camarada Sarabianov encontramos muchas cosas insólitas. Es un escritor sorprendente. No es capaz de escribir cinco líneas sin caer en confusiones. En este aspecto se parece portentosamente a Variash. Escuchen lo que escribe un hombre que nos da lecciones de materialismo y de dialectica: "Y en efecto —dice— ¿puede acaso un materialista afirmar que existen representaciones que no correspondan a la situación objetiva de las cosas? Naturalmente, no puede. La conciencia siempre es determinada por el ser. No encontraréis ninguna excepción. *La idea de Dios corresponde a procesos objetivos* (subrayado por mí. - *A. D.*). Es ridículo pensar que, por ejemplo, la idea de los ángeles, los demonios y los dioses haya surgido por sí misma. Existen procesos objetivos a los que *corresponden* (subrayado por mí. - *A. D.*) nuestras representaciones". ("Bajo la Bandera del Marxismo", 1926, Nº 6, pág. 67). Puesto que no hay diferencia entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva, es natural que la idea de Dios corresponda a "procesos objetivos". Puesto que toda representación *subjetiva* es verdadera, es decir, corresponde a la "situación objetiva de las cosas", los ángeles, demonios y dioses son verdades objetivas. Esto es el más puro idealismo subjetivo, pero el camarada Sarabianov califica precisamente a este punto de vista de materialista. Véis cómo se puede desfigurar sofísticamente cualquier punto de vista, cuán fácilmente se puede declarar al materialismo idealismo y al idealismo materialismo.

A la luz del idealismo subjetivo de Sarabianov se hacen "comprensibles" estos profundísimos razonamientos suyos: "Imaginen ustedes —escribe— que la burguesía, después de estudiar científicamente las leyes del desarrollo social, después de conocer la necesidad objetiva, actúa, en consonancia con esta necesidad, contra la clase obrera. Y el proletariado actúa contra la burguesía. La una y el otro actúan de un modo justo, científico. Tanto la burguesía como el proletariado tienen razón". "El espectador objetivo —dice nuestro incomparable «marxista»— se encogerá de hombros: ¿por qué luchar ya que ambos tienen razón? Pero nosotros somos activistas y diremos: hay que luchar precisamente porque la burguesía actúa con métodos científicos, porque sus fines no son utópicos, sino científicamente fundamentados, nosotros debemos luchar contra la burguesía aun más resueltamente. El mundo no conoce una sola verdad, sino muchas verdades. La monarquía es racional, pero la lucha contra ella también es racional —decía Herzen—. ¿No es conveniente elegir?" ("Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 12, págs. 188-189). ¡Resulta que todo en el mundo es igualmente verdadero, igualmente razonable, igualmente necesario, igualmente objetivo! ¡Y esto sería lo que enseña el marxismo!

Para completar el cuadro citaremos otro razonamiento del camarada Sarabianov sobre el carácter *convencional* de la verdad en general. "Toda verdad —afirma el camarada Sarabianov— es convencional". "Nuestra relatividad es absoluta —dice—, pues todo fluye y cambia, no hay más punto de reposo que el convenido por nosotros y, naturalmente, no nos asusta el relativismo". "Lo absoluto es relativo —prosigue—; Napoleón murió en tal fecha, dice Engels. ¿Pero murió en efecto precisamente ese día? —pregunta Bogdánov—. ¿Es tan ingenua esta pregunta? La propia muerte es un concepto convencional. El camarada Stoliarov teme la convencionalidad, se inclina a ver en ella al idealismo. Pero en realidad la muerte es un concepto convencional". ("Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 12, págs. 190-192). ¿No está ya claro para cualquier lector culto que el camarada Sarabianov cae sin remedio en el idealismo subjetivo? Toda verdad es convencional, afirma. La muerte y la vida son la misma cosa. En realidad, no hay vida ni muerte, pues estos conceptos son "convencionales". La *dialéctica* del camarada Sarabianov se ha convertido en *sofística*, contra lo cual Lenin advertía repetidamente. El relativismo le ha conducido al escepticismo absoluto y al agnosticismo. Para él *no cuenta* todo cuanto escribieron los marxistas y sobre todo Lenin acerca de estas cuestiones. Él sigue su camino. es su propio amo. Y cabe preguntarse, ¿acaso los puntos de vista del camarada Sarabianov y toda su "concepción filosófica" no son una repetición del machismo? ¿Por ventura se diferencia en algo su "ideología" de las concepciones pequeñoburguesas, individualistas, subjetivas, agnósticas? *Absolutamente en nada.*

En el fondo es completamente incomprensible por qué se considera *materialista* mecanicista al camarada Sarabianov. También otros defensores del materialismo mecanicista caen en el idealismo. Todos se mantienen por igual en el terreno del positivismo vulgar y de un empirismo pedestre. Merece nuestra atención, la circunstancia de que los materialistas mecanicistas han resucitado el *materialismo jeroglífico* y que en los tiempos actuales luchan contra la *teoría del reflejo*, presentándola, desde luego, bajo la forma más grosera y simplista. No es preciso recordar la breve discusión entre Lenin y Plejánov con respecto a los jeroglíficos. Los actuales defensores de esta teoría van mucho más lejos que Plejánov y, por causa de ello, caen en el *agnosticismo.*

Si nosotros conocemos el mundo exterior por medio de símbolos, jeroglíficos, signos especiales que sólo nos recuerdan la existencia de algo fuera de nosotros, pero que no tienen nada de común con ese algo, que no reflejan las cosas mismas, es comprensible que por esta vía no llegaremos al *verdadero* conocimiento del mundo. Por ello es que nuestros adversarios libran una guerra tan encarnizada contra quienes afirman que nuestros conceptos son *reflejos* objetivos del mundo, que los conceptos generales son el reflejo de lo que hay de común en las cosas mismas.

Escuchemos a este respecto a otro representante de los mecanicistas, Axelrod. "Los deborinianos —escribe— avanzan rápidamente hacia la teodicea, o para expresarnos con más sencillez, hacia el clericalismo, apartándose con la misma rapidez del materialismo dialéctico. Su principal tesis, que han opuesto a las opiniones que he formulado, y que dice: «Los conceptos generales creados por nuestro pensamiento son sólo un

reflejo de lo común que hay en las cosas mismas», es el fundamento de la *prueba ontológica de la existencia de Dios en todos los momentos de esta pregonada demostración.* Pues la esencia de la demostración ontológica de la existencia de Dios se reduce al razonamiento de que puesto que existe el concepto de Dios, a este concepto corresponde una realidad auténtica, es decir, Dios". ("En defensa del materialismo dialéctico", página 250).

A esta autora le gustan, en términos generales, las expresiones fuertes y las palabras terribles, que en ella sustituyen la argumentación lógica. Aquí hay, como ven, teodiceas, clericalismos, prueba ontológica de la existencia de Dios, y toda clase de galimatías. Toda esta "palabrería" era necesaria a la autora para demostrar, en oposición a los "deborinianos", que los conceptos generales no son reflejos de lo que hay de común en las *cosas mismas.* Nuestra profundísima autora adujo su "aplastante" argumento acerca de la prueba ontológica de la existencia de Dios, argumento que debe golpearnos, abatirnos y, al mismo tiempo, desenmascararnos como idealistas. Sin embargo, tales procedimientos están calculados para personas más bien simples. Para todos resulta muy claro que nuestros razonamientos nada tienen de común con la prueba ontológica de la existencia de Dios. Aquí hay dos planteamientos totalmente distintos del problema. En el primer caso se habla del *reflejo* en nuestra conciencia de lo que hay de común en las *cosas mismas.* En el segundo, se trata de un concepto que no es el reflejo de la realidad objetiva, sino un producto de nuestro pensamiento subjetivo. En el primer caso, tenemos un concepto porque existe la *realidad objetiva* que se refleja en él. En el segundo, la realidad de Dios existe sólo porque existe el *concepto* de Dios. Creo que no hay ninguna necesidad de detenerse más en este embrollo. "...Lo singular —nos enseña Lenin— existe sólo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe sólo en lo singular y a través de él. Todo singular es (de una u otra forma) un universal. Todo universal es (un fragmento, o un aspecto, o la esencia de) un singular. Todo universal sólo abarca aproximadamente a todos los objetos singulares. Todo singular entra en forma incompleta en lo universal, etc., etc."(75).

Tal es la dialéctica de lo general y lo singular.

Nuestros adversarios han dejado de comprender las verdades más elementales. Insisten continuamente sobre *nuestro* idealismo con el evidente propósito de desviar la atención del lector de su propio idealismo. Todos conocen la polémica que en los últimos años se ha encendido acerca de la validez universal de las leyes de la moral y del derecho. Pero también en el campo de la estética se propugnan las mismas normas y valoraciones con validez universal. Tales propugnadores sostienen el punto de vista de Kant y se adhieren directamente a las tendencias y corrientes idealistas hostiles al marxismo. Cierto es que a sus opiniones idealistas las declaran puramente marxistas. Pero afortunadamente no todos conceden crédito a semejantes "marxistas". Se podía esperar que algunos camaradas del bloque mecanicista hallaran el valor para sepa-

(75) *V. I. Lenin,* "Cuadernos filosóficos", ed. cit., pág. 353.

rarse por lo menos de estas ideas tan evidentemente idealistas. Pero no ha sucedido así. El bloque está basado en una amnistía recíproca. Porque de otro modo no resulta explicable que el camarada Sarabianov se pronuncie contra el idealismo en el dominio de la ética, del derecho y de la estética, cuando él mismo se halla situado enteramente en el campo del idealismo subjetivo en cuestiones tales como la teoría del conocimiento. Los camaradas del bloque mecanicista tampoco juzgaron necesario reaccionar contra la intervención de Axelrod con motivo del aniversario de León Tolstói. En esta "notable" intervención, que, naturalmente, fue presentada como marxista-ortodoxa, nuestra autora escribe lo siguiente: "Las clases bajas oprimidas carecen, por esencia, de tradiciones y firmes nexos tangibles con las generaciones precedentes. El trabajo monótono y pesado, las eternas privaciones, la miseria, la atormentadora necesidad que se caracteriza por una extraordinaria variedad de sufrimientos, todo se funde en un torrente uniforme que no deja lugar para recuerdos vívidos. Otra cosa es la vida del hombre de la clase superior, dominante, de la clase que durante siglos ha desempeñado el papel de mando, dominante. En este caso los fenómenos vitales acumulados se conservan en la memoria de cada miembro de dicha clase; los variados sucesos, las acciones notables, todas las formas que han revestido los placeres de sus antepasados, todos los acontecimientos familiares, que en las clases superiores se rodean con tanta solemnidad, en una palabra, toda la vida llena de colorido y su memoria se transmiten de generación en generación, formando de por sí el mundo interior de cada miembro de esta clase; liberarse de ese mundo es sumamente difícil. Y cuanto más elevado es el peldaño de esta clase que el individuo ocupa, tanto más difícil le será, claro está, romper la tradición histórica de la clase que gravita sobre él". Y prosigue: "Las clases dominantes, que en esencia llevan una vida epicúrea, ajenas al ascetismo religioso, conservan, sin embargo incomparablemente más tradiciones religiosas que las clases oprimidas. Esto se debe, en primer lugar, a que para ellos, la religión es la única forma de ideología, a la que acuden en sus momentos de hartazgo, de desaparición o de temor a la muerte. Los miembros de las clases elevadas temen más a la muerte que los pertenecientes a las masas trabajadoras, *lo cual es completamente natural. Los individuos de la segunda categoría es poco lo que pierden cuando abandonan la vida*". (Subrayado por mí. - *A. D.*) ¿Qué dirán ustedes de estos razonamientos, con perdón sea dicho, "marxistas"? Todo cuanto se escribe en la cita aducida no tiene nada que ver con el marxismo. Sin embargo, los camaradas mecanicistas no consideran necesario deslindar los campos con toda esta filosofía de la miseria. Por lo demás, ¿cómo podrían hacerlo cuando ellos mismos declaran discutibles y cuestionables a las tesis fundamentales del marxismo?

En la exposición precedente he mencionado algunos problemas aislados, que; sin embargo, proporcionan material suficiente para caracterizar la fisonomía del bloque mecanicista. Adviertan ustedes que no me he referido en absoluto a toda una serie de cuestiones que están en el centro de nuestras disputas con los mecanicistas. Y no los he tocado porque dichos problemas están definitivamente resueltos a favor nuestro y

por tanto es totalmente inútil perder tiempo en su elucidación. Me limito deliberadamente a los rasgos aislados con el solo propósito de ilustrar la situación general en nuestro frente filosófico.

Para completar el cuadro es necesario además traer a la memoria de los camaradas una nueva definición de la esencia del materialismo, dada por los mecanicistas, que se reduciría a la causalidad mecánica. Este planteamiento del problema armoniza plenamente con su orientación *positivista* general, pues esa definición del materialismo les permite incluir en la dirección materialista a corrientes idealistas y semi-idealistas, es decir, de carácter ecléctico, que por esencia le son ajenas. El bloque mecanicista manifiesta una actitud excepcionalmente liberal hacia todas las corrientes revisionistas. En ello radica su particularidad. La falta de principios constituye el fundamento del bloque mecanicista. Sostienen una lucha encarnizada sólo contra el materialismo dialéctico, pero frente a todas las tendencias antimarxistas muestran una sorprendente "blandura". Esta circunstancia explica que integren el bloque mecanicista camaradas que han procurado imponernos el freudismo pretendiéndolo hacer pasar por marxismo o por un complemento del marxismo. Esos camaradas han escrito tratados enteros para demostrar que las ideas de Freud, en lo esencial, coinciden casi con las concepciones de Marx y Engels. Además, Freud y sus discípulos, escribe el camarada Variash, "han arrojado nueva luz" sobre la formación de los mitos y de las religiones, sobre las primitivas instituciones humanas, sobre los "problemas de la muerte" "la génesis del poder y de las leyes". De hecho, se identificaba el freudismo con el marxismo. Naturalmente, nosotros nos pronunciamos contra esas tendencias, por ello nos censuraron violentamente. Nos lanzaron la acusación de que nosotros frenamos el desarrollo de la ciencia en la Unión, de que no permitimos el desenvolvimiento en suelo soviético de las grandes conquistas del pensamiento occidental. Pero debo admitir francamente que no escuchamos a estos camaradas, dignos en general de todos los respetos. Nosotros proseguimos nuestro camino y alcanzamos ciertos éxitos. Obligamos a nuestros freudianos a que abandonaran la escena. ¿Quién dirá hoy que no teníamos razón? Nosotros no podíamos conciliarnos con el hecho de que los freudianos formaran una nueva corriente "marxista". El freudismo, como doctrina sociológica, supuestamente llamada a enriquecer o a sustituir al marxismo, fue derrotado por nosotros. Quizás haya pasado a la "clandestinidad", pero, en cuanto sabemos, hoy no goza de popularidad.

Considero necesario declarar que de ninguna manera pienso negarle a la doctrina de Freud ciertos méritos positivos en el campo de la medicina o incluso en el de la psicología. Pero por cuanto se trata de los intentos de convertir el freudismo en una concepción general del mundo, o en una teoría sociológica que se juzga capaz de rivalizar con el materialismo histórico, luchamos y seguiremos luchando contra esos intentos, pues los consideramos erróneos y perniciosos. ¿Hicieron frente los mecanicistas a nuestros freudianos? No, no lo hicieron. Por el contrario, concertaron una estrecha alianza con el camarada Variash.

Nuestros adversarios se consideran "especialistas" por lo que se refiere al machismo. Es verdad que algunos de ellos tienen una vaga idea

de lo que es machismo. Pero sea como fuere, de palabra, siempre están dispuestos a luchar contra el machismo. Lamentablemente, ellos ven machismo donde en realidad no existe, y no lo ven donde florece. Por ejemplo, nos acusan a nosotros, los dialécticos, de machismo, aunque hasta el presente no han podido aportar prueba alguna en apoyo de su acusación. Al mismo tiempo, en las páginas de las recopilaciones editadas por los mecanicistas, con el título de "La dialéctica en la naturaleza", se difunden puntos de vista claramente machistas, y se critica la dialéctica de... Engels. He aquí lo que leemos en la página 255 de la segunda recopilación "La dialéctica en la naturaleza":

El más moderno crítico, Berman, que arregla cuentas rigurosamente a toda una serie de tesis de la dialéctica clásica, como "sonajeros del esquematismo hegeliano", llega a la conclusión de que la esencia de la dialéctica reside en la concepción evolucionista histórico-genética del ser y la conciencia. Lo demás relacionado con la dialéctica es artificial o inesencial. Berman señala que Engels, por ejemplo en su "Feuerbach", "ya no dice una sola palabra acerca de la transformación de los cambios cuantitativos en diferencias cualitativas ni sobre la negación de la negación" y que, con más claridad que en el "Anti-Dühring", postula el "principio de la evolución general", que "es precisamente lo que llaman" método dialéctico. No nos proponemos suscribir las opiniones de los mencionados críticos, pero nos parece que sus intervenciones ponen de relieve lo que en dialéctica ya no puede ser discutido y lo que se presenta como más estable. Es el mismo principio del "devenir" (y del nexo genético) que, según hemos visto, los clásicos dialécticos consideran la parte más importante, "el núcleo" del materialismo dialéctico.

Finalmente, en la recopilación que acaba de publicarse "Marxismus und Naturwissenschaft, esto se expresa por boca de Adler de modo aun más definido: "Wir können konstatieren, dass die Bezeichnungen «Materialismus» und «Dialektik» bei Marx und Engels sich vollständig mit den Begriffen der modernen Naturwissenschaft «Erfahrung» und «Entwicklung» decken". ["Podemos comprobar que en Marx y Engels las denominaciones «materialismo» y «dialéctica» coinciden completamente con los conceptos de las ciencias naturales modernas «experiencia» y «desarrollo»].

Es muy significativo el hecho de que en las páginas de "La dialéctica en la naturaleza", editada por los mecanicistas, encontramos la preconización del machismo. Es interesante en alto grado las referencias a Berman y Adler. Resulta que los mecanicistas se solidarizan con los machistas Berman y Adler en su crítica de la dialéctica y del materialismo. Pero este solo hecho demuestra que los mecanicistas conocen muy mal la historia del marxismo. Sin embargo, todo esto tiene su lógica. Los machistas se pronunciaron contra el materialismo de Engels y contra la dialéctica en nombre de la "salvación" de las ciencias naturales. Lo mismo vuelve a ocurrir ahora con los mecanicistas, quienes, en nombre de las mismas ciencias naturales, se han puesto en campaña contra el materialismo dialéctico. Los machistas han pretendido demostrar que la dialéctica constituye una supervivencia escolástica de la filosofía idealista, incompatible con las adquisiciones de las ciencias naturales. El mismo

punto de vista sostienen los mecanicistas actuales, que consideran necesario acometer la revisión del materialismo dialéctico desde el ángulo de las ciencias naturales contemporáneas. Nosotros demostraremos más adelante que las ciencias naturales modernas no sólo no han entrado en contradicción con el materialismo dialéctico, sino que, por el contrario, confirman brillantemente su acierto. Por ahora recordaremos a los camaradas mecanicistas que más de veinte años atrás, los materialistas dialécticos sometieron a una crítica aniquiladora las ideas de Berman y Adler. Dichos camaradas deberían conocer, por lo menos, la severa réplica que Lenin dio a los mencionados autores. Los mecanicistas, aunque se llaman a sí mismos *materialistas,* en realidad hace ya mucho tiempo que han caído en el *positivismo,* y algunos hasta en el *idealismo subjetivo.* En lo que concierne especialmente a la dialéctica, la interpretan en el sentido del *evolucionismo* vulgar.

III

El punto central de nuestra discusión, que dura ya casi cinco años, ha sido la dialéctica materialista. Este hecho exige una explicación. ¿Por qué nuestras polémicas han girado precisamente en torno a la dialéctica? Se podría quizá decir que ello es debido a que la dialéctica materialista es el eje fundamental de todo el marxismo, a que el método es, como gustaba decir el difunto Plejánov, el alma de todo conocimiento científico. Por ello es natural que las discusiones se hayan realizado a propósito de la dialéctica. Esto, desde luego, es cierto. Pero hay muchas circunstancias que condicionan el vivo interés que despierta en nuestra época la dialéctica. En primer término, claro está, figura el propio hecho de la revolución proletaria. Este "fenómeno" *nuevo* demanda por sí mismo una explicación, y todo lo que ha sucedido y está sucediendo en nuestro país en el transcurso de once a doce años, todos los fenómenos, que se caracterizan por el descubrimiento de *nuevas* relaciones mutuas, de *nuevas* tendencias, de *nuevas* formas, de *nuevas leyes,* etc., debieron naturalmente suscitar un profundo interés por el método mediante el cual esos nuevos fenómenos pueden ser explicados. La transformación, si cabe emplear esta expresión, de las viejas leyes en leyes nuevas, el desarrollo de una serie de fenómenos, tendencias, formas, etc., cualitativamente nuevas, todo esto podía y puede ser comprendido exclusivamente desde el punto de vista de nuestro método, desde el punto de vista de la *dialéctica materialista.* Por lo mismo es también natural que en nuestro país, independientemente de todo lo demás, se hayan planteado problemas que a muchas personas les parecen escolásticos: los problemas de la *calidad,* el problema de la *reducción,* la cuestión de las formas del movimiento, la esencia y el fenómeno, la forma y el contenido, etc. Esto no es el fruto de ociosos filósofos, como muchos piensan, sino que son problemas planteados por la vida. Lenin escribió un nuevo capítulo en la historia de la filosofía del marxismo con el desarrollo de la dialéctica materialista, y con la exigencia de un desarrollo materialista de la dialéctica de Hegel.

Nosotros no somos marxistas librescos. Procuramos comprender nues-

tra época y nuestra construcción socialista. Lenin nos enseñó cuál es el punto, el nudo central donde se enlazan teóricamente y en definitiva todos los problemas de nuestra construcción socialista y de nuestra vida. Es, ante todo, la dialéctica materialista. Nuestra época pone al descubierto *nuevos tipos de nexos,* nuevas *formas de relaciones* entre los fenómenos de la vida social. Y de ahí que, como es lógico, en calidad de marxistas nos esforzamos por adquirir conciencia de nosotros mismos, de nuestra propia labor, de nuestra propia actividad y de nuestra época. Nosotros no actuamos a ciegas, sino que consciente y premeditadamente realizamos nuestra labor en una dirección determinada. Lamentablemente, aquí no tengo la posibilidad de examinar en detalle la ligazón de la dialéctica materialista como método con las disciplinas sociales, pero también sobre esto hay mucho que decir. Me veo obligado a limitar mi cometido, pues nuestra discusión se ha desarrollado predominantemente en el plano del enlace de la filosofía con las ciencias naturales. En nuestras condiciones, el materialismo dialéctico ha comenzado a abarcar cada vez más dominios en los que antes no habíamos fijado nuestra atención. Es lógico que después de la victoria del proletariado, cuando en nuestro país se ha establecido la hegemonía del marxismo, se nos presente ahora el cometido de dominar también las ciencias naturales. No debo extenderme acerca de la importancia que las *ciencias naturales* tienen para la técnica, para dominar la *materia,* el *mundo en general.* Estamos hoy ante la necesidad de reestructurar toda nuestra economía. En estas condiciones, era preciso lanzarse al frente de las ciencias naturales y conquistar allí ciertas posiciones. Y nos lanzamos a ese frente. Se nos daban, en verdad, consejos muy prudentes. Nos decían: "No se inmiscuyan en las ciencias naturales. En nuestro país no hay naturalistas comunistas, o son muy pocos, una capa sumamente débil. ¿Qué pueden Uds. hacer?" No seguimos este consejo y demostraré luego cómo, a pesar de muchos camaradas que consideraban que en los últimos años habíamos hablado mucho de dialéctica, y de la dialéctica de las ciencias naturales en particular, pero que no habíamos dado nada en concreto, pese a estos camaradas demostraré que se ha hecho mucho y que se ha hecho lo fundamental, y que no es culpa nuestra si los camaradas que podían haber marchado junto con nosotros en esta dirección, que podrían haber colaborado con nosotros, se situaron "en la oposición".

A menudo nos han hecho el reproche de que hemos separado de la ciencia positiva la metodología, de que queremos construir un sistema filosófico "apriorístico", etc. Todo esto no son más que tonterías. Nada semejante ha ocurrido, y quien haya seguido efectivamente nuestra labor sabe que hemos conquistado algunas victorias en este frente precisamente porque hemos *enlazado la dialéctica con las ciencias naturales* y no nos hemos ocupado en absoluto de construcciones apriorísticas de esquemas dialécticos. Dos circunstancias nos obligan a prestar especial atención a las ciencias naturales. La primera es que las ciencias naturales modernas atraviesan una *profundísima crisis,* y esta crisis —hay que darse cuenta de ello— no se caracteriza por la *declinación, sino por el desarrollo* de las ciencias naturales. Vivimos nuevamente una grandiosa revolución en las ciencias naturales vinculada con la reestructuración de

todo el edificio de la ciencia. En los tiempos actuales, en virtud de la contradicción, extraordinariamente agudizada, entre los *resultados* de las ciencias naturales y las caducas *formas del pensamiento*, avanza a primer plano la necesidad de una nueva lógica, de un método nuevo. Esto lo reconocen hoy los más grandes naturalistas.

La coordinación del materialismo dialéctico con las ciencias naturales modernas es por ello indispensable para nosotros. Los camaradas mecanicistas que han levantado por consigna: "La ciencia de por sí es filosofía", consideran posible y necesario liquidar el materialismo dialéctico. Referido a los fenómenos sociales, dicen, el materialismo dialéctico se concreta en el materialismo histórico, y referido a las ciencias naturales, en las ciencias naturales mecanicistas modernas y por tanto: ¡Abajo la filosofía del materialismo dialéctico! Pero, ¿qué ha ocurrido? Ha ocurrido que la propia ciencia, la propia física plantea ahora *problemas filosóficos*, y los más grandes físicos dicen que no pueden prescindir de la filosofía. ¿Será preciso citar la opinión a este respecto de Planck, Jordan, y de toda una serie de otros ilustres sabios que comprenden el sentido y la significación de los procesos que se están produciendo en las ciencias naturales contemporáneas?

¿Cuál es el carácter de la crisis actual en las ciencias naturales? En la época de "Materialismo y empiriocriticismo", es decir, en la primera década de nuestro siglo, el problema fundamental era el de *la realidad de la materia*. Alrededor de este problema giraban primordialmente todas las cuestiones y controversias. En relación con el descubrimiento de *nuevas formas de la materia*, entre los naturalistas se constituyeron direcciones idealistas que afirmaban que el materialismo había quebrado. Puesto que han sido descubiertas nuevas formas de la materia, la materia no existe: así puede formularse el curso de las ideas de los naturalistas idealistas.

Lenin aportó un capítulo muy importante no sólo a la *historia de la filosofía* y a nuestra concepción del mundo, sino también a la *historia de la ciencia, a la historia de la física*, principalmente porque sometió a crítica al idealismo físico y dio una solución marxista a los problemas planteados por la física en su tiempo.

Debe decirse que "Materialismo y empiriocriticismo" fue bien recibido por los naturalistas extranjeros (pero no por los filósofos profesionales, que con su arrogancia idealista no se iban a poner a leer un libro sobre el materialismo). Sobre este libro se publicaron juicios en "Monistische Monatshefte" y "Naturwissenschaften". Incluso el físico Philipp Frank consideró necesario polemizar con Lenin. Lenin terminaba uno de sus capítulos con estas palabras: "La física está atravesando los dolores del alumbramiento. Está para dar a luz el materialismo dialéctico". Debo decir que si en la primera década del siglo XX este planteamiento de la cuestión era absolutamente extraño e incomprensible para los naturalistas, hoy hemos ido tan lejos a este respecto que los propios naturalistas han comenzado a usar el lenguaje de la prosa dialéctica.

El materialismo dialéctico hace notables progresos. Nos encontramos en la víspera —permítasenos expresarnos así— del alumbramiento de la *dialéctica materialista* en el campo de las ciencias naturales. En nuestra época, el problema de la realidad de la materia no es el único que ocu-

pa el centro de la atención. No quiero indicar con ello que no haya naturalistas que duden de la existencia de la materia. Al contrario, hoy día, debido a los nuevos descubrimientos, otra vez vuelve a hablarse de que el electrón y el átomo no son realidades, sino únicamente conceptos. En una palabra, el machismo, el idealismo e incluso el misticismo, han renacido y tienen por fuente inmediata a las ciencias naturales. De todo esto se puede ver cuánta razón tienen los camaradas que piensan que la filosofía es "la plaga de nuestro país", que de ella vienen todas las calamidades y que las ciencias naturales de por sí están libres de idealismo. ¡Nada de eso! Lenin tenía mil veces razón cuando escribía y subrayaba que sin una sólida fundamentación filosófica las ciencias naturales no pueden resistir la presión de las ideas idealistas burguesas. El presente "momento" se caracteriza porque los más grandes físicos se han entregado a la mística, el espiritualismo y otras diabluras. El grave desquiciamiento de la física moderna engendra tendencias idealistas y místicas. El punto central básico en torno al cual giran hoy los problemas de la física es la *forma de la conexión* entre los fenómenos. La ciencia descubre nuevas *formas de movimiento, nuevas formas de relaciones*, nexos, *leyes*. Por ello es que una serie de categorías fundamentales, de leyes y formas básicas de conexión son actualmente promovidas a primer plano: el problema del tiempo y el espacio, el problema de la causalidad, el problema del movimiento, etc. El nudo central de todas las ciencias naturales modernas es el problema de la unidad de los contrarios. En torno a esta *ley fundamental de la dialéctica* se mueven hoy todas las discusiones, y cada nuevo descubrimiento en el campo de la física confirma la verdad de esa ley. ¡Vean qué maravillas ocurren en nuestra tierra pecadora!

No carecerá de utilidad recordar a nuestros camaradas que nosotros, los marxistas, hemos obtenido en este dominio una brillante victoria. Nosotros hemos afirmado, siguiendo a Lenin, que la física teórica debe basarse en el principio de la unidad de los contrarios. Nuestros adversarios nos acusaron por tal motivo de idealismo, de escolástica, en una palabra, de todos los pecados mortales. El camarada Timiriázev me declaró "derogador de las ciencias naturales". ¿Y quién sino el camarada Timiriázev debía salvar a las ciencias naturales de nuestros atentados?

Nuestras discrepancias con los mecanicistas están basadas en su total incomprensión de la etapa que hoy día atraviesan las ciencias naturales. Nuestros adversarios no comprenden que la crisis de las ciencias naturales modernas es la crisis de sus fundamentos *metodológicos*. Ya en "Materialismo y empiriocriticismo", Lenin escribía que "la física contemporánea se encamina hacia el único buen método, hacia la única *filosofía* justa *de las ciencias naturales*, no viendo con claridad su «objetivo final», sino acercándose a él a tientas, titubeando y a veces hasta de espaldas". Desde el tiempo de "Materialismo y empiriocriticismo", la crisis de la física se ha ido agravando cada vez más. En la etapa actual de la crisis, que continúa, se promueve a primer plano el problema de la relación entre las diferentes formas de movimiento, el problema de la causalidad, de la continuidad y discontinuidad, etc. Lo peculiar de la crisis presente consiste en que coloca en el orden del día el *reconocimiento de la ley de la unidad de los contrarios y la ley de su penetración recíproca*. Desde

nuestro punto de vista, sólo el materialismo dialéctico puede dar una solución científica a todas las dificultades vinculadas con la crisis actual y generadas por las corrientes idealistas reaccionarias y místico-religiosas del pensamiento. Consideramos que la dialéctica materialista es, para las ciencias naturales contemporáneas la forma más acertada de pensar. La ruptura entre los *resultados* de las ciencias naturales modernas y el *método de pensar* tiene que ser eliminada y superada. Y esto es posible únicamente sobre la base de la dialéctica materialista. Nosotros no hemos descubierto nada nuevo a este respecto; nos limitamos a seguir a Engels y a Lenin. Por eso, unos años atrás, formulé con las siguientes palabras las tareas planteadas ante la física: "La física teórica debe basarse en la *doctrina de la unidad de los contrarios y de su penetración recíproca.* Se puede decir que toda la física empírica está penetrada hasta la médula por la «identidad de los contrarios», pero esto no es comprendido". En otro pasaje escribí lo siguiente: "La misión fundamental planteada ante las ciencias naturales teóricas contemporáneas no consiste en demostrar el carácter dialéctico de los procesos de la naturaleza en ejemplos aislados: demostrar aquí un «salto» y allá un ejemplo de transformación de la cantidad en calidad; la tarea consiste en *abarcar desde el punto de vista dialéctico a las ciencias naturales en su conjunto.* Para ello es preciso dar una formulación dialéctica exacta de los conceptos científico-naturales fundamentales; y en primer término esta labor debe ser realizada en la física. En física no hay un solo concepto concreto que no sea la expresión de la unidad de los contrarios". ("Dialéctica de la naturaleza", págs. 238-239). Contra estas ideas teóricas generales, metodológicas, lanzó su crítica A. K. Timiriázev. He aquí lo que escribió: "Ahora llegamos a la raíz misma de nuestras disensiones. Quienes son llamados mecanicistas piensan que el estudio de los hechos y fenómenos concretos de la naturaleza y de la sociedad debe ser llevado hasta un punto en que la dialéctica de esos procesos surja de ellos mismos. Nuestros adversarios consideran que en el campo de las ciencias naturales hay que formular de una vez para siempre tesis generales como: «no hay electricidad positiva sin electricidad negativa; no hay dispersión de la energía sin su concentración; no hay acción sin reacción, etc.» (Deborin, pág. 59). «La tarea consiste en abarcar desde el punto de vista dialéctico a las ciencias naturales en su conjunto» (Deborin, ibíd.). Éstas formulaciones generales e imprecisas dan una explicación concreta y clara acerca de la acusación, incomprensible a primera vista, que Deborin lanzara contra mí al decir que yo preconizo el seguidismo en las ciencias naturales"(!!!). Esto escribe el camarada Timiriázev.

Más adelante veremos que, desde el punto de vista del camarada Timiriázev y sus compañeros, la tarea, dictada por todo el desarrollo de las ciencias naturales, de abarcarlas desde el punto de vista dialéctico, es tachada de "hegelianismo" e "idealismo". El camarada Timiriázev no somete a crítica el punto central de mis razonamientos, consistente en que la física debe basarse en el principio de la unidad de los contrarios. Como "hábil" polemista prefiere eludir las ideas centrales, que exigen un análisis y una elucidación teóricos, y toma expresiones y ejemplos aislados citados por mí para ilustrar la idea fun-

damental. Desde luego, no renuncio a esos ejemplos. Pero es característico que los mecanicistas no critiquen directamente nuestra orientación fundamental, de principio, sino "de flanco", por rodeos, aferrándose a tal o cual ejemplo. Sin embargo, el camarada Timiriázev ha mostrado sus cartas cuando adopta una actitud *negativa* hacia la tesis formulada por mí, de que es preciso "abarcar desde el punto de vista dialéctico a las ciencias naturales en su conjunto". Esta es la idea fundamental de Lenin y de la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels. ¿O los mecanicistas piensan que Engels bromeaba con la *dialéctica?* En la "Dialéctica de la naturaleza", en la parte "Carácter general de la dialéctica como ciencia", Engels expresa la idea de que, en esencia, las leyes de la dialéctica se reducen a tres leyes fundamentales: la ley de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa; la ley de la penetración recíproca de los contrarios; y la ley de la negación de la negación: "Las leyes dialécticas. —escribe Engels,— son *leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza* y cuya vigencia es también válida, por tanto, para las *ciencias naturales teóricas*". Marx y Lenin, como se sabe, compartían el punto de vista de Engels. Pero los mecanicistas sostienen otra opinión a este respecto. Por ello es plenamente comprensible que el camarada Timiriázev considere "vaga" nuestra formulación. Pero, ¿qué dice nuestra formulación? Dice que la ley de la penetración recíproca de los contrarios es una ley real que rige el desarrollo de la naturaleza y por ello es también válida para las *ciencias naturales teóricas.* Si el camarada Timiriázev considera que nuestra formulación no es satisfactoria, que nos dé la suya, más satisfactoria. ¿Y qué es lo que él opone a nuestra formulación? Los mecanicistas piensan, escribe, que "el estudio de los hechos y fenómenos concretos de la naturaleza y de la sociedad debe ser llevado hasta un punto en que la dialéctica de esos procesos surja de ellos mismos". Esta fórmula del camarada Timiriázev significa de hecho una negación de la dialéctica.

"La cuestión estriba —escribe el camarada Timiriázev— en que, según Deborin, la dialéctica debe aplicarse a las ciencias naturales, pero no como lo harían Marx, Engels y Lenin. Según Deborin, la dialéctica marxista puede quedarse en las ciencias sociales; por lo menos nada objeta contra ello, pero en las ciencias naturales basta con la dialéctica hegeliana, *que dicta sus leyes a la naturaleza, y no las deduce de la naturaleza.* Para deducir esta dialéctica partiendo de la naturaleza es preciso realizar en cada caso concreto una cuidadosa investigación que hay que llevar hasta el punto en que la propia dialéctica surja como el resultado de toda la investigación" ("La dialéctica en la naturaleza", Recop. III, pág. 46-47).

El camarada Timiriázev tiene una idea muy vaga tanto del marxismo como de la dialéctica hegeliana. Como todos los mecanicistas, no comprende en absoluto la *relación* entre la *teoría y los hechos.* Defendiendo el punto de vista del empirismo pedestre y del "seguidismo", niega el papel de la dialéctica como *instrumento de investigación* y, por ello, interpreta nuestro punto de vista en el sentido de que nosotros "dictamos sus leyes a la naturaleza". La diferencia existente entre nosotros, entre los dialécticos y los mecanicistas, consiste en que

éstos se mantienen en el terreno de los *hechos* escuetos, manifestando un incomprensible horror al *pensamiento teórico*, al tiempo que nosotros "anudamos" los hechos con la teoría, concibiendo su unidad y conexión. El camarada Timiriázev está seguro de que Marx, Engels y Lenin *aplicaban* la dialéctica tal como lo quiere él, Timiriázev. Pero esto son meras tonterías, pues significa que ellos no utilizaron la dialéctica como *instrumento de investigación*, sino que se dedicaron sólo a recoger hechos escuetos. Además, hasta qué punto se han embrollado los mecanicistas en su concepción de la dialéctica, lo demuestra el "hecho" de que hablan de *aplicar* la dialéctica (¿no será esto, según Timiriázev, "dictar sus leyes a la naturaleza"?), porque ni siquiera los mecanicistas se atreven a negar el hecho de que Marx, Engels y Lenin aplicaron la dialéctica a la investigación de los fenómenos. Pero ¿qué significa "aplicar" la dialéctica? Esto quiere decir utilizar las leyes ya descubiertas del movimiento y del desarrollo para investigar nuevos campos de fenómenos, en los cuales, según se supone, deben regir las mismas leyes fundamentales. Por ello, la "aplicación" de la dialéctica no sólo no contradice "el estudio de los hechos y fenómenos concretos", sino que, por el contrario, presupone ese estudio. Más aun, la aplicación de la dialéctica, es decir, el empleo de la dialéctica como instrumento de investigación, hace posible el estudio efectivo, científico de los "hechos y fenómenos concretos". ¿Y qué es lo que nos proponen los mecanicistas? No utilizar la dialéctica como instrumento de investigación, porque esto, según su concepción, significa "dictar sus leyes a la naturaleza", sino estudiar los hechos y fenómenos concretos de la naturaleza y de la sociedad para que *"la propia dialéctica surja de ellos"*. Proponen no aplicar la dialéctica, sino deducirla de la naturaleza y de la sociedad, lo que de hecho significa *rechazar la dialéctica*. Pero admitamos que ya "hemos extraído de la naturaleza la dialéctica". ¿Qué hacer con ella después? ¿No podría esta "dialéctica extraída" ser el punto de partida para ulteriores investigaciones? Parecería que sí. Pero en este caso retornamos al punto de partida de nuestras discusiones, o sea, al problema de si la dialéctica puede ser un instrumento de investigación. Los mecanicistas, aunque en forma velada, lo niegan categóricamente. Ésta es la razón por la que defienden con tanto ardor "el estudio de los hechos y fenómenos concretos de la naturaleza y de la sociedad". Que siempre y en todos los casos se requiere una cuidadosa investigación es algo de por sí evidente, pero que los mecanicistas ocultan tras esta cuidadosa investigación, tras el estudio de los hechos su huida de la *teoría, del pensamiento teórico*, la negación del método dialéctico, es también algo de por sí evidente.

IV

Los mecanicistas no han comprendido todo nuestro planteamiento porque han roto con el marxismo. Como todos los revisionistas, han concentrado su "crítica" en la dialéctica. Y debido a que nosotros consideramos nuestro deber oponernos a la revisión de la dialéctica, nos

han empezado a acusar de habernos dejado arrastrar por la dialéctica hegeliana, es decir, idealista. Pero qué podemos hacer si la dialéctica es justificada por el desarrollo de las ciencias naturales, si la práctica confirma el acierto de las tesis teóricas de Lenin y Engels. El camarada Timiriázev, como es sabido, gusta siempre de remitirse a la "práctica", aunque, a decir verdad, comprende muy mal el papel de la práctica en el marxismo. Para los mecanicistas, la práctica se identifica a menudo con el mercantilismo pequeñoburgués, con la contemplación inmediata de los "hechos" dados. Esto explica en gran medida su fatal incomprensión del papel de la teoría. Los mecanicistas, como se sabe, nos lanzaron la acusación de que negábamos la teoría electrónico-nuclear de la estructura de la materia. Sobre este caballito caracolea elegantemente en particular el camarada Timiriázev, quien me ha calificado de "derogador de las ciencias naturales". Pero ya veremos que nuestro naturalista no ha comprendido nada en el movimiento de las ciencias naturales teóricas contemporáneas. No entiendo por qué no se puede criticar tal o cual teoría desde el punto de vista de una teoría más general, desde el punto de vista metodológico general. Para los empíricos limitados, cada hecho dado constituye la "práctica", cada última conclusión de la ciencia es una verdad de última instancia. ¿A qué se reducía mi "crítica" de la teoría electrónica de la materia? Yo indicaba que la concepción de la materia como la suma de pequeñísimas partículas aisladas es unilateral. A esto precisamente se reducía mi supuesta "negación" de la teoría electrónico-nuclear de la estructura de la materia. "La estructura atómica de la materia y de la electricidad —escribía— es una grandiosa conquista de la ciencia, pero únicamente los limitados empíricos mecanicistas no comprenden que la discreción exige como "complemento" o contrario suyo la continuidad. Una representación puramente atómica de la materia conduce a su pulverización en puntos materiales de los cuales se compone, como si fuera una suma, la masa mecánica... La materia es tanto continua como discontinua". La más grande conquista de la dialéctica, como forma superior del pensamiento, consiste en que ella "sintetiza" la continuidad y la discontinuidad, la calidad y la cantidad, la extensividad y la intensidad, la materia y la energía, etc. Pero precisamente la crisis de las ciencias naturales modernas se explica en gran medida por la separación metafísica de esos contrarios. Sólo en la época más reciente observamos en la propia ciencia un viraje hacia la superación del punto de vista metafísico. ¿Qué es lo que los mecanicistas han opuesto para enfrentar nuestros puntos de vista? Absolutamente nada. No han hecho más que injuriarnos con las palabras más fuertes, defendiendo con espuma en la boca las "partículas" absolutamente "idénticas", remitiéndose para ello a la "práctica". Sin embargo, veamos qué pasa en la ciencia moderna. Resulta que en los últimos años se ha producido a este respecto un cambio sustancial. Si se toma concretamente el campo de la física, se puede ver que los electrones ya no se consideran hoy sólo como *partículas*. La contradicción en el campo de la física teórica se reducía hasta el presente a la separación entre la física del campo y la física corpuscular. El concepto de *onda* une los dos conceptos contrarios de *con-*

tinuum y *discontinuum*, lo que, desde el punto de vista de la lógica formal, es quizá incomprensible. La partícula tiene sólo *relativamente* un carácter discreto, pero al mismo tiempo el *continuum* hay que concebirlo *relativamente* discontinuo. Y esta nueva concepción de la continuidad y la discontinuidad, a mi parecer, facilita la clave para comprender los *tránsitos* dialécticos, los saltos, etc.

"La causa principal —escribe Thomson— que, a mi entender, obliga a rechazar las antiguas concepciones sobre el electrón, consiste en que, como fue demostrado no hace mucho tiempo, el electrón en movimiento (particularmente, el que tiene movimiento uniforme) es acompañado por una serie de ondas. Es como si esas ondas lo llevaran consigo y determinaran su camino. Así, pues, el electrón en movimiento es una cosa considerablemente más compleja que una simple carga puntual". "Más aun —prosigue Thomson—, resulta que precisamente esa complejidad, esa sutil estructura del átomo comunica a la materia sus propiedades eléctricas y químicas. Para explicar estas cualidades es insuficiente la simple suposición de que la materia se compone de un gran número de pequeñas partículas. Esta explicación se halla directamente relacionada con el problema de la estructura interna de dichas partículas, con su estructura electrónica". Más adelante, Thomson expresa la suposición de que existen *diferentes tipos de electrones*. Ustedes recordarán, camaradas, con cuánta indignación se arrojaron contra nosotros los mecanicistas porque nos negamos a reconocer que eran justos sus puntos de vista metafísicos sobre "la materia como tal" y sobre "la identidad cualitativa de las pequeñísimas partículas". Pero sigamos a Thomson: "Las ondas electrónicas —escribe— son un tipo completamente nuevo de radiación, cuyas propiedades pueden ser muy diferentes de las de todos los tipos de radiación conocidos hasta el presente.

Así como el concepto de partículas luminosas resultó ser insuficiente para explicar las propiedades de la luz y fue preciso introducir el concepto de ondas luminosas, el concepto de partículas eléctricas es insuficiente para explicar las propiedades de los electrones, y ha sido necesario suponer que dichas partículas están acompañadas de sistemas de ondas. El dualismo ondas-partículas, pues, se presenta en los más diversos campos de la física y, por lo visto, tiene sus raíces en la propia física". (Ver en "Los progresos de las ciencias físicas", setiembre-octubre de 1929, el art. de J. Thomson "Más allá del electrón").

El dualismo onda-partícula, o mejor dicho, su unidad, constituyen una concreción de la unidad de la continuidad y la discontinuidad. Y resulta que, desde el punto de vista de Thomson y de otros grandes físicos de nuestro tiempo, esta unidad onda-partícula, la unidad de la continuidad y la discontinuidad (y de un modo aun más abstracto, la *unidad de los contrarios*) radica, por lo visto, en la naturaleza misma, es decir, constituiría un "hecho" primario.

Desde el punto de vista de las concepciones contemporáneas, "*el electrón no es el peldaño último en la estructura de la materia*", según expresión de Thomson. Nosotros hemos luchado contra la idea metafísica de los mecanicistas sobre la materia como tal y sobre las diminutas partículas idénticas. I. I. Stepanov afirma, poco menos que en cada

página de su libro, dirigido contra nosotros, que toda la materia está formada de pequeñísimas partículas idénticas, *a saber de núcleos positivos y electrones negativos*, y que "la materia como tal existe sensiblemente para nosotros como *electrones negativos y núcleos positivos*". (Ver I. Stepanov, "El materialismo dialéctico y la escuela de Deborin", págs. 135-140). Nosotros hemos criticado esta concepción desde el prisma de la *dialéctica materialista* y ha resultado que teníamos razón. Lo mismo es preciso decir con respecto a la continuidad y la discontinuidad. Desde el punto de vista de la dialéctica materialista, la realidad puede ser abarcada totalmente sólo mediante la síntesis de la continuidad y la discontinuidad. "En los fenómenos ópticos —dice Thomson— las ondas desempeñan un papel fundamental y, por ello, podemos limitarnos completamente a la teoría ondulatoria; pero en los fenómenos eléctricos se trata de la energía y por ello es mucho más conveniente la teoría corpuscular, que concentra la atención en las partículas de energía. Cuando se habla de ondas, se tiene la teoría ondulatoria: y cuando se habla de energía, la teoría corpuscular. Así, pues, *cada una de estas teorías abarca tan sólo una parte de la verdadera realidad.* (Subrayado por mí. - *A. D.*). Hablando en propiedad, en todos los fenómenos ópticos, lo mismo que en el movimiento de las partículas eléctricas de los rayos catódicos x y γ, hay que tomar en consideración tanto las partículas como las ondas". ("Los progresos de las ciencias físicas", 1928, setiembre-octubre, págs. 582-583). La oposición entre la luz y la materia, gracias al desarrollo de la teoría atómica, se ha atenuado considerablemente, según expresión del físico Haas. "Las particularidades esenciales de la materia —la discreción y el impulso— se han encontrado también en la luz, y viceversa: el carácter ondulatorio de la luz se manifiesta también en la materia. La concepción corpuscular y la ondulatoria resultan ser complementarias." Arthur Haas, "Materiewellen und Quantenmechanik", 1928, págs. 144-145).

De todo lo que llevo dicho se deduce que el desarrollo de la ciencia y en particular el desarrollo de la física en los últimos años, confirma brillantemente la justeza del materialismo dialéctico, el acierto de las previsiones de Lenin. Los "hechos" citados por mí, demuestran incontrovertiblemente que la dialéctica materialista es el único método científico capaz de enriquecer efectivamente la ciencia. Pero por una extraña ironía del destino, contra la dialéctica dirigen sus golpes con ardor personas que se llaman a sí mismas marxistas, y lo hacen en el momento en que las propias ciencias naturales emprenden el camino de la dialéctica materialista.

Nos vemos privados de la posibilidad de conceder atención a otras cuestiones que nos servirían también para ilustrar nuestra idea fundamental de que las ciencias naturales atraviesan hoy una fase nueva y, al mismo tiempo, una nueva crisis, cuya peculiaridad se expresa en el hecho de que la ley de la unidad de los contrarios es promovida a primer plano.

Diré aun dos palabras sobre la química, donde observamos el mismo proceso. La contradicción entre la física y la química se veía antes en que mientras que en la física la transformación discurre de un modo

continuo y reversible, y cada estado del sistema físico está en equilibrio, en la química, por el contrario, el tránsito de una sustancia pura a otra se realiza mediante un salto, mediante una ruptura en la composición y propiedades de la sustancia. La teoría del académico Kurnakov concilia la *idea de la continuidad de la transformación con las rupturas* que caracterizan a determinadas combinaciones. *La síntesis de la idea de la continuidad y la discontinuidad* se basa, según Kurnakov, en la *unidad de la sustancia y del espacio,* los cuales se penetran mutuamente y parecen inseparables. "Las ideas y las relaciones entre el espacio y la sustancia, que han llevado a Kurnakov a la síntesis de las ideas de la continuidad y la discontinuidad —escribe el profesor Stepanov—, permiten penetrar más profundamente en los secretos de la estructura del espacio y la sustancia, dan nuevos instrumentos para dominar esa sustancia y, por otra parte, nos elevan a la más grandiosa generalización del cuadro contemporáneo del mundo"(76).

Así, pues, la ciencia contemporánea empieza a utilizar la dialéctica en vasta escala y con un sentido mucho más profundo de lo que lo venía haciendo hasta hoy. La ley de la unidad de los contrarios, al concretarse en la unidad de la continuidad y la discontinuidad, del tiempo y el espacio, del espacio y la sustancia, de las ondas y las partículas, de la masa y la energía, etc., se va convirtiendo en un principio efectivo de la ciencia contemporánea.

V

La crisis actual de la física ha situado además en el centro de la atención el problema de la *causalidad.* Debe decirse que en este problema han "tropezado" sabios eminentes por no ser capaces de superar las dificultades vinculadas con ella, e intentaron eliminar la ley de la causalidad. Como consecuencia, surgieron dudas acerca de la construcción espacio-temporal de los fenómenos. Algunos físicos pasaron al indeterminismo y, en este aspecto, han ido tan lejos que están dispuestos a admitir el "libre albedrío" en el electrón. Así, por ejemplo, en su artículo "La causalidad y la estadística en la física moderna" Jordan escribe acerca del determinismo lo siguiente: "El desarrollo de la física en los últimos decenios una y otra vez promueve a primer plano los problemas gnoseológicos. En la teoría de la relatividad, el problema del espacio y del tiempo ha recibido previamente una explicación acabada. La teoría de los cuantos plantea nuevos problemas. Entre ellos se incluye en particular el siguiente: ¿Existe la causalidad en el ser físico elemental? ¿Se ha superado completamente el destino del átomo aislado o bien existen problemas en la determinación causal de los acontecimientos elementales?

La física de nuestros días no pone en duda que la cuestión de la existencia de una plena causalidad sólo puede ser resuelta por la experiencia y que la causalidad, pues, no es una necesidad apriorística del pensamien-

(76) "La naturaleza", 1925, N° 7-9.

to. Es verdad que una determinada dosis de causalidad es una premisa necesaria para que sea posible la ciencia física en general, así como una existencia humana con sujeción a leyes. Por fortuna, en nuestro mundo macrocósmico existe efectivamente una causalidad que, por lo visto, no tiene excepciones. Pero en cuanto al campo de las magnitudes atómicas, se deduce de ello que en este dominio *rigen las leyes causales únicamente en el promedio estadístico.* Queda todavía otra pregunta: ¿está preestablecido para cada átomo aislado enteramente su destino?"[77].

Intentaremos recordar en pocas palabras donde estriban aquí las dificultades. La física clásica tenía por principio fundamental la *continuidad* que reina en el macrocosmo. Al concepto de continuidad está ligado el concepto de *leyes dinámicas,* que determinan el fenómeno unívoca y necesariamente. Sin embargo, el principio de continuidad es inaplicable a los procesos intraatómicos, al microcosmo, pues el movimiento del electrón tiene un *carácter discontinuo* y no es susceptible de determinación unívoca. Los procesos intraatómicos son regidos por leyes de un tipo especial, a saber, por las leyes *estadísticas,* las que no dan una determinación unívoca para un fenómeno singular. Según las concepciones modernas, podemos calcular sólo la *probabilidad* de que un electrón se encuentre en un lugar determinado. "La teoría nos da magnitudes medias —como escribe Jordan—. Nos dice cuántos saltos cuánticos deben producirse durante un cierto intervalo de tiempo en promedio, tomado para muchos experimentos aislados. Por consiguiente de aquí se puede concluir: la teoría nos da la probabilidad, para un salto cuántico singular, de que éste se producirá en un determinado momento señalado de antemano. Y, por consiguiente se podría deducir ahora: el verdadero momento en que ha de producirse el salto cuántico en realidad no está determinado y sólo existe la *probabilidad* del salto cuántico". (Ibíd., pág. 326). Todas estas consideraciones conducen a la idea de que los procesos elementales no se hallan determinados y con igual probabilidad pueden tener lugar de diferentes modos. De aquí algunos científicos llegan a la idea de que el "*electrón*" es libre de elegir el momento del salto y la vía de su movimiento, pues escoge entre un cierto número de "*probabilidades*" la que le agrada. De modo que, en cuanto se trata de procesos intraatómicos, del microcosmo, debemos rechazar la ley de causalidad y la determinación espacio-temporal de los fenómenos. Por tanto, la negación de la ley de causalidad conduce a rechazar la localización de las partículas materiales, y en general a desechar la representación espacio-temporal de los fenómenos. Pero las cosas son en esencia aun más complejas si se intenta explicar la relación entre las leyes estadísticas y las dinámicas o, dicho de otro modo, entre el macrocosmo y el microcosmo, entre el mundo visible y los fenómenos intraatómicos. Mientras que en el mundo de los electrones reina la *incausalidad, un desorden caótico,* su consecuencia es un cosmos subordinado a leyes causales rigurosas. En este caso las leyes estadísticas, es decir, la incausalidad, el "libre albedrío" de los electrones, son el fundamento de las leyes dinámicas. El cosmos está basado en un desorden caótico de los fenóme-

(77) "Los progresos de la física", 1927, t. VII, pág. 318.

nos elementales, y el mundo visible, el macrocosmo, aparece como un "caso particular" del microcosmo, como el promedio del movimiento desordenado de los electrones. Es evidente que esta concepción entraña consecuencias muy importantes; trastorna todas nuestras ideas científicas del mundo. No en vano Riezler caracteriza el actual estado de cosas con las siguientes expresiones: "Si vacila la fe en un orden inquebrantable —escribe—, deben surgir dudas en cuanto a la certidumbre de que existe la propia realidad absoluta". "Nuestros conocimientos. actuales —prosigue— sólo bastan para tomar con desconfianza todo concepto establecido, pero de ninguna manera para crear conceptos nuevos. Los físicos no se ponen de acuerdo en sus opiniones, tanto sobre el resultado de sus investigaciones como en cuanto a sus conclusiones. Algunos se han vuelto espiritualistas, otros sensualistas. En lo que se refiere a los no físicos que rozan los problemas del espíritu vivo, empiezan a liberarse paulatinamente de la influencia de la férrea ley de la naturaleza y entran en el nebuloso dominio de las meras posibilidades, donde bajo la apariencia de teoría científica reinan toda clase de milagros, superstiones, etc."[78].

Desde nuestro punto de vista, las cosas no son tan trágicas como las pinta Riezler. Que la crisis actual infunde nuevamente vida a las inclinaciones místicas y espiritualistas, es desde luego, cierto. Pero sería prematuro condenar la física de nuestros días y tener ante ella una actitud tan escéptica y negativa. Estamos seguros de que el ulterior desarrollo de la física superará la crisis actual y encontrará una salida acertada a la situación creada. Estamos viviendo, no la quiebra de la física, sino su profundización. Creemos que la ciencia ha llegado al punto de abarcar sintéticamente a toda la realidad en conjunto. Por ello no debe asombrarnos que los viejos conceptos necesiten cambios radicales. En las etapas precedentes de su desarrollo, la ciencia trataba principalmente con aspectos aislados de la realidad, con formas aisladas de existencia del mundo material, con formas aisladas de conexión, las cuales, por decirlo así, eran aisladas del todo y se examinaban por separado como esencias o formas independientes de concatenación. La etapa actual de desarrollo se caracteriza por la "reconstrucción" sintética de la realidad. De aquí deriva el intento de hacer grandes generalizaciones, la tendencia a la unidad, a la síntesis de todas las formas de conexión, de todos los "aspectos" de la realidad, en un todo único.

Por otra parte, la ciencia descubre *tipos de leyes* cada vez más complejos. La "crisis" de la causalidad no significa en absoluto la negación de la causalidad en general, sino tan sólo la negación de su vieja forma. Sería erróneo pensar que existe sólo un aspecto de la causalidad, una sola forma de conexión bajo el aspecto de causalidad *mecánica*. Por ello pensamos que bajo la forma de "leyes estadísticas" se revelan *tipos de conexión más complejos* que los habituales, *leyes más complejas* que exigen un estudio serio y una investigación experimental. Lenin dice con acierto que la "causalidad tal como la entendemos habitualmente no es

(78) *Kurt Riezler*, "Die Krise der Wirklichkeit", ("Die Naturwissenschaften", 1928, H. 37/39).

más que una partícula de la conexión universal", y que "la universalidad y el carácter omnímodo de la conexión universal son expresados por la causalidad de un modo unilateral, fragmentario e incompleto".

En otro pasaje escribe lo siguiente acerca del mismo problema: "Cuando se lee a Hegel sobre la causalidad, a primera vista parece extraño que Hegel se haya detenido relativamente poco en este tema tan amado por los kantianos. ¿Por qué? Porque para él, la causalidad no es más que *una* de las determinaciones de la conexión universal que él había abarcado mucho más profunda y universalmente, subrayando, en *toda* su exposición, *siempre*, y desde el principio, esta conexión, los tránsitos recíprocos, etc. Sería muy instructivo comparar los «dolores de parto» del neoempirismo (o «idealismo físico»), con las soluciones, o más exactamente, con el método dialéctico de Hegel". (Recopilación leninista. IX, pág. 167).

En una palabra, conviene considerar la causalidad, tal como la entendemos habitualmente, como una de las formas de la conexión, como un tipo de leyes. Al encontrarse con otros tipos de leyes, probablemente más complicados, los naturalistas comenzaron a negar el determinismo en general, la determinabilidad plena de los fenómenos elementales, y han pasado al terreno del indeterminismo. Pero debe decirse que se realizan ya serios intentos para superar estas dificultades y no cabe duda de que serán coronados por el éxito. No puedo detenerme a examinar las diferentes teorías que se proponen este objetivo. Pero estamos seguros de que vencerá la teoría que esté mejor "fundamentada" en cuanto a la dialéctica. La oposición entre las leyes dinámicas y las leyes estadísticas se basa en la oposición entre el carácter continuo de los procesos del macrocosmo y el carácter discontinuo de los procesos intraatómicos. Es evidente que la solución del problema se encuentra en el plano de la aproximación o "coincidencia" de la continuidad y la discontinuidad. Por lo demás, me abstendré de ulteriores consideraciones a este respecto. En todo caso, algo es indudable: la solución de éste como de los demás problemas, sólo es posible con ayuda de la dialéctica materialista. Nuestros conceptos científicos se van haciendo más complejos y se enriquecen a medida que se profundiza el conocimiento, cuyo resultado es el descubrimiento de formas de conexión y leyes más complejas.

Por lo que se refiere en particular al concepto de causalidad, hay que decir que en los distintos dominios reviste formas diferentes. En el campo de la mecánica tenemos una especie de causalidad, otra en el ámbito de la biología y una tercera en la esfera de los fenómenos sociales.

VI

A este propósito es preciso decir algunas palabras acerca del estado del pensamiento filosófico burgués contemporáneo, porque éste pretende resolver a su modo los problemas planteados por el desarrollo de la ciencia. No pudiendo detenerme en el examen de las diferentes tendencias de la filosofía burguesa, me permitiré hacer una caracterización general de su estado y examinar algo más detalladamente el llamado "idea-

lismo dialéctico", que empieza a desempeñar un cierto papel en Occidente.

La situación actual del pensamiento burgués se caracteriza sobre todo por la *descomposición* de las viejas formas y *métodos* de pensar, por la confusión y la impotencia ante los problemas que plantean las ciencias positivas, por el fortalecimiento en los últimos años de las tendencias místicas y reaccionarias, generadas, de una parte, por la lucha de clases que se ha agudizado y, de otra, por la "crisis" que atraviesan las ciencias naturales. Con frecuencia cada vez mayor empiezan a resonar voces que proclaman la quiebra de la ciencia y la necesidad de limitar los derechos de la razón en nombre de la religión. Hay que subrayar, sin embargo, que esas tendencias reaccionarias no son patrimonio exclusivo de los filósofos, sino también de una buena parte de los naturalistas y, particularmente, de los físicos.

Por otro lado, en algunos físicos renace nuevamente el machismo, que parte de la negación del mundo exterior y de la admisión de la sensación como única realidad. Debemos luchar con todas las fuerzas contra estas direcciones místicas e idealistas, que tienen sus partidarios incluso en nuestra Unión, y hay que combatirlas porque son la expresión del espíritu reaccionario de la burguesía y de una parte de la pequeña burguesía. En particular, estas corrientes reaccionarias frenan el desarrollo ulterior del pensamiento científico.

Junto a las indicadas direcciones en el campo de la filosofía, en los últimos años se observa un viraje hacia la "dialéctica". Lo que es completamente natural, si se tienen en cuenta los procesos que se producen en el campo de las ciencias naturales. Ya hemos indicado que los problemas planteados por las ciencias naturales pueden ser resueltos correctamente sólo con ayuda del método dialéctico. De aquí deriva el redoblado interés de un sector de los filósofos hacia los problemas de la metodología de las ciencias naturales (del mismo modo que, por otro lado, se observa en una parte de los naturalistas un vivo interés hacia los problemas de la filosofía). La crisis de la filosofía burguesa contemporánea, a su vez, se caracteriza por la crisis de las viejas formas del pensamiento y por la conciencia de que es necesaria una "nueva lógica". Este rasgo característico es particularmente aplicable a los filósofos que procuran llevar a cabo el "enlace" entre la filosofía y las ciencias naturales, que hacen sus generalizaciones filosóficas basándose en los resultados de las ciencias positivas. Nos referimos a la corriente del pensamiento filosófico que puede ser llamada "idealismo dialéctico". Debe decirse que el interés por la dialéctica, y en particular por Hegel, ha aumentado extraordinariamente en los últimos años. Los representantes del idealismo dialéctico sostienen la idea de que no nos es posible prescindir de una "nueva tabla de categorías", como se expresan algunos, de "una nueva lógica", como dicen otros, de "*una nueva dialéctica*", como afirman los terceros. En una serie de trabajos de los pensadores burgueses se fundamenta la necesidad de un *renacimiento de la dialéctica.* Como se comprende, su dialéctica, que tiene ya cierto desarrollo, posee un extraño carácter. Los afanes de estos "dialécticos" están encaminados ante todo a eliminar de la dialéctica su contenido revolucionario y a transformarla en

un sistema formal, en una filosofía mística de la vida (recordemos la "dialéctica" de Losev) o bien en un arte del razonamiento y de la demostración. En la mayoría de los casos, los intentos de fundamentar la "nueva dialéctica" se reducen a una síntesis del kantismo y del hegelianismo. La dialéctica hegeliana resulta inaceptable, no por su carácter idealista, sino porque está impregnada de "optimismo" y de "armonismo". "La idea de la armonía y del humanismo —escribe Arthur Liebert— procede en Hegel de su fe en la posibilidad de realizar el *fin último* en los límites de la historia"(79). Esto debe significar que la insuficiencia de la dialéctica hegeliana, observen ustedes, estriba en que supera las contradicciones: la dialéctica, según Hegel, dicen ellos, es el proceso de resolución de las contradicciones, mientras que, según los idealistas dialécticos contemporáneos, la contradicción es, por esencia, insoluble. Hegel, en verdad, comprende la diferencia específica de los polos, pero, en él ellos se "superan", se concilian en una *síntesis*, es decir, en una unidad superior.

La dialéctica contemporánea, a diferencia de la hegeliana, no tiene un carácter optimista, sino *pesimista*, ya que sostiene la *imposibilidad de resolver las contradicciones*. Por eso, los representantes del idealismo dialéctico contemporáneo llaman a su dialéctica también *dialéctica trágica*. En esencia, al experimentar "nostalgias por la armonía pura", según se expresan, se mantienen en el terreno de la filosofía del *antinomismo y del antagonismo*. Las verdaderas antinomias son insolubles, afirman. Si esto es así, no hay lugar para el optimismo. Así, pues, los representantes del idealismo dialéctico están dispuestos a admitir el principio de la *unidad de los contrarios*, pero en sus labios la dialéctica adquiere un carácter *reaccionario*, puesto que sostienen la *necesidad* de las contradicciones de clase en la sociedad, y niegan la posibilidad de su "superación". Por ello oponen su "dialéctica" no sólo a la hegeliana, sino también a la marxista. Y esto lo hacen con plena conciencia. "Allí donde se destruye la polaridad —escribe uno de ellos— surge el caos". "El comunismo —prosigue— es el caos porque destruye las polaridades sociales, es decir, las contradicciones de clase". De modo que, unos más y otros menos abiertamente, se manifiestan contra la dialéctica hegeliana y, en particular, contra la dialéctica marxista en virtud de que ésta, si es bien comprendida, conduce a la "superación" de la sociedad de clases. Ellos entienden la unidad de los contrarios como una unidad invariable, *petrificada*, en la cual los contrarios existirían *eternamente* en la forma dada, sin cambio ni desarrollo. El idealismo dialéctico contemporáneo, así como todas las direcciones filosóficas burguesas, tiene una actitud extremadamente hostil hacia el materialismo, viendo la esencia del mundo en el *espíritu*, en la *razón*. A este respecto, es muy afín al *idealismo* de Hegel, aunque entre ellos existen también diferencias esenciales, sustanciales, en cuya elucidación no tengo la posibilidad de detenerme ahora.

Por una parte, el desarrollo de la ciencia moderna plantea la necesidad de *una nueva lógica, de una nueva dialéctica*. Pero, por otra, la filosofía burguesa no *puede resolver* este problema, como consecuencia de

(79) *Arthur Liebert*, "Geist und Welt der Dialektik", B. I, 1929, S. 387.

su *carácter de clase*, de su *limitación de clase*. En tal estado de cosas, es evidente que sólo el materialismo dialéctico se halla en condiciones de elevar la ciencia a una etapa más elevada, que únicamente la dialéctica materialista es el método científico capaz de llevar la ciencia por un nuevo camino y de abrirle nuevos horizontes y perspectivas. La nueva clase social irrumpe en el mundo con una nueva concepción del mundo y con un método nuevo.

VII

He intentado caracterizar brevemente el estado actual del pensamiento filosófico y científico. De todo lo dicho por mí se deduce que la ciencia y la vida social nos plantean problemas sumamente complejos y que ello explica la quiebra de la antigua lógica y de la concepción idealista del mundo, que resultan impotentes ante los nuevos hechos y fenómenos. La consecuencia positiva que se impone por sí misma es el triunfo total y en toda la línea del materialismo dialéctico.

Cabe preguntar, ¿qué nuevos aportes han hecho en cambio los mecanicistas? ¿Qué han propuesto para resolver los complejos problemas que se nos plantean? Pues hoy nos hallamos en una situación en la que no podemos limitarnos a la sola negación. La única "proposición" que han formulado nuestros adversarios se reduce a la revisión del materialismo dialéctico y a la necesidad de "restaurar" el *materialismo mecanicista*. Ven su misión fundamental en indicar cuáles son los cambios de "*formas*" *que exige el materialismo de Engels en relación con el más reciente desarrollo de la física, la química y la biología*. Nuestros mecanicistas no comprenden absolutamente nada acerca "del más reciente desarrollo de la física, la química y la biología", porque si comprendieran aunque sólo fuera algo a este respecto, no podrían decir que es preciso revisar el materialismo dialéctico. El último desarrollo de la física, la química y la biología confirma brillantemente el acierto del materialismo dialéctico, al tiempo que, en opinión de los mecanicistas, este "desarrollo" refuta a Engels. Pretenden que la revisión del materialismo de Engels ha sido provocada por la teoría electrónica sobre la estructura de la materia. Pero Lenin, como se sabe, escribió un estudio especial para probar que la teoría electrónica no refuta, sino que confirma, la justeza del materialismo dialéctico. También los machistas exigieron en su época la revisión de la "forma" del materialismo engelsiano, basándose en que el progreso de las ciencias naturales había entrado en contradicción con el materialismo dialéctico.

Además, ¿qué significa cambiar la "forma" del materialismo? Cualquiera comprende que se trata de sustituir el materialismo *dialéctico* por el materialismo *mecanicista*. Ningún otro significado puede tener la palabreja "forma". Pero la crisis de las ciencias naturales modernas es principalmente la crisis del materialismo *mecanicista*, la crisis de las ideas y conceptos *mecanicistas*. Y todavía hay ciertos "marxistas" que, contrariando el buen sentido, exigen la revisión del materialismo dialéctico precisamente en la época que contempla sus más grandes victorias. A nosotros, los dialécticos, nos han denigrado de todas las maneras

porque no vemos ninguna clase de fundamentos para la revisión del materialismo dialéctico. "Los deborinianos —escriben— han convertido las tesis filosófico-naturales de Hegel y Engels en un sistema anquilosado". Pero acusaciones tales provienen habitualmente de los adversarios del marxismo. Los mecanicistas, pues, no han sido capaces de ofrecer nada positivo. Su labor tenía un carácter exclusivamente "crítico" y negativo. Desde su punto de vista, "ante las respuestas a cuestiones secundarias, que Hegel y Engels daban con signo negativo, basta ponerles un signo positivo y llegaremos a la concepción de los procesos naturales hacia la que tan rápidamente marchan las ciencias naturales modernas". Conviene decir sin rodeos que todas sus referencias a "la teoría electrónico-nuclear de la estructura de la materia", que aplastaría al materialismo dialéctico, no tienen el menor valor, no son más que palabras vanas.

La revisión de la "forma" del materialismo de Engels significa rechazar el materialismo dialéctico y volver a una forma caduca del materialismo; a su forma mecanicista. La revisión de la forma del materialismo engelsiano está unida indisolublemente a la negación de la dialéctica. Por ello, los mecanicistas declaran francamente que, para ellos, la característica fundamental de la dialéctica se reduce al reconocimiento de la *continuidad*, a la negación de las interrupciones de la continuidad, es decir, a la negación de los saltos. El punto de vista evolucionista vulgar de los mecanicistas se halla vinculado con su incomprensión de la ley fundamental de la dialéctica: la ley de la unidad de los contrarios. No en vano Lenin subraya que sólo la acertada concepción de la ley de la unidad de los contrarios permite comprender la interrupción de la continuidad, los saltos, el tránsito a lo nuevo, etc.

Recapitulando todo lo dicho, resulta claro por qué los mecanicistas tienen una actitud tan negativa ante la dialectica como método de investigación y por qué se limitan a permitir a la dialéctica "que surja de la naturaleza". Consideran la dialéctica como un sistema apriorístico, como un juego de conceptos, como escolástica, como "adjetiva", es decir, como una parte secundaria del marxismo. No será preciso demostrar aún que toda la orientación de los mecanicistas tiene un carácter revisionista y anticientífico hasta la médula. Bastará indicar las brillantes definiciones, tanto por su concisión como por su riqueza de pensamiento, que dio Lenin de la dialéctica, para que todo el mundo se convenza de cuánto se han apartado del marxismo los mecanicistas, quienes afirman que el principio fundamental de la dialéctica es la continuidad. Toda la ciencia moderna dice lo contrario, pero, vean ustedes, han leído en viejos libros de divulgación que "la naturaleza no da saltos" y esto les basta a muchos de ellos para presentar la reclamación de revisar la "forma" del materialismo dialéctico que, supuestamente, es refutada por "el novísimo desarrollo de la física, la química y la biología". No me detendré en los demás problemas que han sido objeto de nuestras discusiones y divergencias; me refiero a los problemas de la la calidad, del movimiento, de la "reducción" de la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, la conexión de las distintas formas del movimiento, de las distintas leyes, etc. En todas estas cuestiones los mecanicistas sostienen puntos de vista erróneos.

Los mecanicistas no comprenden la esencia de la crisis que atraviesan las ciencias naturales modernas. No comprenden el fundamento de la crisis.

Por sus resultados, la ciencia moderna es ya dialéctica hasta la médula, pero, por su método de pensar, continúa siendo prisionera de los metafísicos. Siguiendo a Lenin, hemos demostrado que la solución de la crisis actual estriba en la aplicación *consciente de la dialéctica materialista.* La ciencia contemporánea en parte ya va por este camino, aunque a tientas. En cambio, nuestros adversarios, consideraban y consideran que las *ciencias naturales dialécticas,* tal como las concebían Engels y Lenin, son una "filosofía natural metafísica" y que es preciso retornar a las ciencias naturales mecánicas. Habiendo tomado esta vía, naturalmente, en sus conclusiones han llegado hasta el punto de haber formulado una tesis con arreglo a la cual las leyes sociales *se reducen* o pueden ser reducidas a las leyes "físico-químico-biológicas". Y tildan de vitalismo, dualismo e idealismo, el punto de vista de Engels según el cual las formas superiores tienen sus propias leyes específicas y por ello no pueden ser reducidas "mecánicamente" a las formas inferiores.

El problema de la *calidad* tiene una significación inmensa y actual. Los mecanicistas ajustaron fácilmente las cuentas con la calidad, declarándola una simple *apariencia* y reduciéndola a la *cantidad.* Ni siquiera comprenden qué entendemos nosotros por calidad.

La necesidad de comprender la aparición de nuevas cualidades, es decir, de nuevas estructuras y, por consiguiente, la naturaleza misma de la calidad, el proceso de formación de nuevas leyes, es suscitada en igual medida tanto por el carácter de la época histórica en que vivimos, como por el carácter de la crisis de las ciencias naturales modernas.

En nuestra época, la dialéctica materialista es la herramienta teórica en la obra de construcción del socialismo, en la obra de tomar conciencia, de comprender las enseñanzas de la revolución, todas las peculiaridades de nuestra época, las particularidades del desarrollo de la formación social, cualitativamente nueva, que está naciendo con las leyes que le son específicas. Sólo la dialéctica materialista, que estudia las leyes del movimiento y del desarrollo, ofrece la posibilidad de descubrir las nuevas tendencias, de comprender los nuevos procesos y el surgimiento de las formas nuevas. La necesidad de estudiar, en toda su peculiaridad *cualitativa,* las nuevas formas del movimiento, los nuevos fenómenos, la necesidad de esclarecer, basándose en ellos, las *perspectivas del desarrollo ulterior* de nuestra construcción socialista, la necesidad de valorar acertada y exactamente las condiciones objetivas, de abordar concretamente los nuevos fenómenos basándonos en el estudio de la *conexión y transformación* de unas formas en otras: todo ello es la causa primera y fundamental del interés por la dialéctica materialista.

Con acierto, Lenin veía el principal defecto metodológico de la socialdemocracia en su desdén por la dialéctica, y por ello explicaba la impotencia de la primera para la comprensión de los nuevos fenómenos de nuestra época y las nuevas tareas que ellos planteaban. "No han comprendido —decía Lenin— lo decisivo en el marxismo: preci-

samente su dialéctica revolucionaria". La enorme mayoría, si no la totalidad, de los teóricos socialdemócratas, se mantiene hoy día en el terreno del *positivismo* y del *evolucionismo*. Defienden la idea de un desarrollo puramente "cuantitativo" y evolutivo y más exactamente, la "transformación" del capitalismo en socialismo. Sobre esta base, consideran "no científicos" el *método* y la *ideología* del marxismo revolucionario.

Por lo que se refiere a las ciencias naturales, podemos decir que hoy más que nunca "marchan hacia el único *método* acertado, hacia la única filosofía correcta de las ciencias naturales" (Lenin), es decir hacia el materialismo dialéctico. Se debe comprender que la dialéctica materialista es para las ciencias naturales contemporáneas, la forma más acertada de pensar. También aquí se nos plantea la gran tarea de unir los resultados de toda la ciencia sobre la base de la dialéctica materialista en cuanto único método correcto de las ciencias naturales.

La *unidad del método* para las ciencias sociales y las ciencias naturales es una tarea ya madura. Enfrentamos la necesidad de restructurar toda la ciencia sobre la base de un método único, sobre la base de la dialéctica materialista. También ante las ciencias naturales se alza objetivamente esta tarea.

Por ello es evidente que ante nosotros se plantea la tarea de desarrollar ulteriormente la dialéctica materialista como *metodología* universal de las ciencias. En 1922 Lenin escribía: "Apoyándonos en cómo Marx aplicaba la dialéctica de Hegel, concebida de un modo materialista, debemos y podemos desarrollar esta dialéctica en todos los aspectos". Es necesario comprender toda la ciencia en su conjunto desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Pero, por otra parte, hay que desarrollar además el materialismo dialéctico sobre la base del conjunto de los conocimientos actuales. Una de las tareas más importantes planteadas ante nosotros, es la elaboración de la lógica dialéctica, la elaboración de la *teoría de la dialéctica materialista*, pues esta labor nos la dicta todo el desarrollo de la ciencia y la vida social contemporáneas. Pero cuando se pronuncian las palabras "teoría de la dialéctica", algunos camaradas caen en el pánico. ¡Una teoría de la dialéctica! Por tanto, un sistema de la dialéctica, es decir una ruptura con la ciencia, es es decir ruptura con las ciencias naturales. Por todo cuanto he expuesto pueden ustedes ver que no existe ruptura alguna, sino que precisamente por el contrario, consideramos que toda nuestra teoría de la dialéctica, debe construirse en estrecha relación con la ciencia, sobre la base del conjunto de los conocimientos. Véase pues cómo está planteado el problema. Pero, por otra parte se debe comprender que el materialismo dialéctico no se funde con la física, ni con la química, sino que constituye una disciplina independiente. La dialéctica materialista debe ser —porque todavía no lo es— una *metodología universal* de las ciencias.

Tales son las tareas fundamentales que tenemos ante nosotros. El conjunto de los problemas teóricos, filosóficos, promovidos por la ciencia y por el desarrollo del pensamiento filosófico, son problemas de la filosofía marxista. En el centro de las ciencias naturales contemporáneas se alzan problemas puramente filosóficos, es decir gnoseológicos y meto-

dológicos, como el problema de la causalidad, de la continuidad y la discontinuidad, de la casualidad, del tiempo y del espacio, de la sustancia, etc. Todos estos problemas tienen que ser teóricamente elucidados y resueltos desde el punto de vista de nuestro método y de nuestra concepción del mundo. Por eso los problemas actuales de la filosofía marxista abarcan todo el conjunto de cuestiones de carácter metodológico y gnoseológico promovidos por el desarrollo de las ciencias sociales y naturales.

¡Camaradas! Hemos sostenido una discusión que ha durado casi cinco años. Los puntos de vista de las "partes" están suficientemente claros. La Conferencia de las Instituciones de Investigación Científica Marxistas-leninistas debe someter a discusión todos los llamados problemas en debate y adoptar resoluciones definidas acerca de ellos. Debemos, naturalmente, esforzarnos por lograr la unidad de nuestras filas, ya que sólo con esa unidad, sólo con la labor colectiva y armónica, seremos capaces de cumplir las importantísimas tareas planteadas. Pero la unidad es posible sólo sobre la base de la comunidad de opiniones, de una *plataforma* definida, precisa, e inspirada en el marxismo-leninismo.

4. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO A LA LUZ DEL MATERIALISMO HISTORICO[80]

— I —

¡Camaradas! El vigésimo quinto aniversario de "Materialismo y Empiriocriticismo" significa para todos nosotros un gran acontecimiento. Esta obra notable es una síntesis peculiar, basada en la filosofía del materialismo dialéctico, de los principios fundamentales de las ciencias sociales y naturales.

Al valorar "Materialismo y empiriocriticismo" hay que decir que esta obra es una generalización de lo alcanzado y, al mismo tiempo, una fundamentación teórica de la tendencia de desarrollo de las ciencias y en particular de la física. En su libro, Lenin hizo una generalización materialista, única en la literatura mundial, de las grandes conquistas de la primera etapa de la revolución del siglo XX en el campo de la física, y la fundamentación teórica de las nuevas revoluciones inminentes en este dominio.

En "Materialismo y empiriocriticismo", Lenin somete a demoledora crítica el idealismo filosófico, en particular el idealismo subjetivo, que había renacido o adquirido nueva popularidad gracias a la llamada crisis de la física. Al mismo tiempo, como si previera las conclusiones idealistas que, gracias al abrupto desquiciamiento de las viejas leyes y principios fundamentales, se han extendido ampliamente en nuestro tiempo

(80) Intervención en la sesión científica del Instituto de Filosofía de la Academia Comunista, realizada del 20 al 25 de junio de 1934.

(tomemos, aunque sólo sea, la negación del principio de causalidad) examinó y analizó las categorías de causalidad, casualidad, necesidad, ley, tiempo y espacio, insistiendo en la mutabilidad de todas nuestras ideas y conceptos sobre el espacio, el tiempo, la causalidad, etc., y demostrando al mismo tiempo que la mutabilidad de esas ideas y conceptos no refuta la *realidad objetiva* de unas y otros, del mismo modo que la mutabilidad de los conocimientos científicos sobre la estructura y las formas del movimiento de la materia tampoco refuta la realidad objetiva del mundo exterior.

La historicidad profunda y universal de nuestro conocimiento, que como un hilo rojo recorre todo el "Materialismo y empiriocriticismo", condujo a Lenin al planteamiento de otro problema de enorme importancia: el problema de la *historia crítica del pensamiento*. Está fuera de discusión —dice— que una *teoría del conocimiento* probatoria se basa en la *historia del conocimiento*. Aunque en "Materialismo y empiriocriticismo" no se habla de este problema en un parágrafo aparte, puede decirse, en cambio, que se desprende de todos los razonamientos de Lenin.

Más tarde, en sus "Cuadernos filosóficos", este problema fue planteado en toda su amplitud. De por sí se comprende, puede estudiarse científicamente sólo partiendo desde las posiciones del materialismo histórico. En esta cuestión es necesario detenerse algo más detalladamente. Pero antes de pasar al mencionado problema, me permitiré caracterizar en pocas palabras la esencia del idealismo, particularmente su variedad subjetiva, y luego la del actual llamado idealismo morfológico.

En su concepción del mundo, la inmensa mayoría de los filósofos burgueses contemporáneos parte del principio de la *conciencia*. Se supone que el hombre es una especie de *recipiente herméticamente cerrado* o, más exactamente, una mónada de Leibniz, sin puertas ni ventanas. Esta mónada peculiar se halla dotada de conciencia, cuya estructura, es decir, la totalidad de sus formas, representaciones, categorías, ideas, conceptos, existe como algo inmutable, dado de una vez para siempre. El carácter creador de la conciencia se expresa en su capacidad de producir independientemente, dentro de sí, las cosas, los objetos, las propiedades, los procesos, que se objetivizan, se trasladan fuera de la conciencia y forman lo que se llama mundo exterior. Mas ¡ay!, es un mundo exterior aparente, ilusorio tan sólo. Y el *propio cuerpo* del hombre es también *exterior* respecto de la ciencia, de modo que del hombre vivo sólo subsiste un punto espiritual, incorpóreo, que constituye lo que se llama *sujeto del conocimiento* en el sentido estricto de la palabra. En calidad de espíritu inmaterial crea el mundo partiendo de la *nada*, generando al mismo tiempo la infinita diversidad de las cosas, es decir, todo.

Así pues, llegamos, repitiendo palabras de Lenin a "un «yo» desnudo y abstracto, el loco clavicordio que llegó a pensar que era el único clavicordio que había en el mundo" y que va creando, a partir de sí mismo, toda la riqueza de cosas y fenómenos.

Las cosas no cambian porque en el lugar de las ideas se pongan las *sensaciones o vivencias*, como lo hacen Berkeley, Mach y los neomachistas contemporáneos. También en este caso, como demostró Lenin, lle-

gamos al desnudo y abstracto "yo", al "loco clavicordio" que a semejanza del dios cristiano crea el mundo partiendo de la nada.

Cuando para superar el solipsismo y el idealismo subjetivo recurren a la llamada "conciencia general", se produce la prodigiosa transformación y reencarnación de mi "yo" en la "conciencia general" colectiva, en el espíritu universal, en Dios. Este salto, ilegítimo desde el punto de vista lógico, del "yo" individual al "yo" colectivo, a la "conciencia general", se realiza cuando un "loco clavicordio" quiere justificar la existencia de otro "loco clavicordio", cuando el "yo" intenta legalizar la existencia del "tú". ¿Por qué medios se logra este salto? Mediante una original sofisticación, o mejor dicho, superchería. Para todo idealismo que afirma que el mundo es el contenido de mi conciencia, el "tú", es decir, el "yo" ajeno, es, ante todo, mi contenido, mi representación, es decir, *el tú es el yo, y el yo es el tú.* La autoconciencia posee la facultad de autoenajenarse (en el sentido de Hegel). Para que yo pueda concebir una existencia real del "tú", me veo obligado a declarar a mi "yo" un "yo" universal, una conciencia absoluta.

En una palabra, toda la filosofía burguesa sostiene el punto de vista del "loco clavicordio". Es una especulación "clavicordística" y estrechamente vinculada —por su estructura interna, por su esencia interna— con la teología, según lo demostrara irrefutablemente Lenin en su "Materialismo y empiriocriticismo", donde desenmascara a los reaccionarios filosóficos, a los charlatanes burgueses que exigen, sobre el fundamento del clericalismo "científico" del idealismo, la "teología nueva", el *clericalismo religioso.*

Contra los "videntes" aristocrático-burgueses que desdeñan a la "multitud", capaz de pensar que precisamente las cosas reales provocan nuestras sensaciones, Lenin sale en defensa del realismo ingenuo, es decir el punto de vista materialista espontáneo-inconsciente que sustenta la *humanidad,* como él dice. al aceptar la existencia del mundo exterior independiente de nuestra conciencia. Este punto merece particular atención, pues Lenin no sólo no reniega de la "multitud", sino que, por el contrario, vincula el "realismo ingenuo" con el materialismo científico, apoyándose, no en la apariencia del "yo" "desnudo" y "abstracto" de los idealistas filosóficos, sino en la experiencia de toda la humanidad *en su existencia histórica, en la inconmovible convicción de la humanidad, como dice Lenin, que es el resultado de toda su enorme experiencia histórica.* Esta "ingenua" convicción de la humanidad en la existencia de un mundo independiente de nosotros, es situada por el materialismo, conscientemente, en la base de su teoría del conocimiento. Asimismo, Lenin considera al materialismo consciente, científico, como el desarrollo del materialismo espontáneo, inconsciente. La convicción "ingenua" de la humanidad, o más exactamente, su experiencia histórica, es elevada conscientemente por el materialismo al grado de conocimiento científico. Pero la humanidad ha logrado esta experiencia ante todo en la *práctica* viva. *Es la experiencia práctica de la vida histórica de los hombres.* Subrayamos especialmente el hecho de que Lenin basa su teoría del conocimiento en la experiencia práctica, histórica, de la humanidad. El pensamiento puro y la sensación *pura* no son la única fuente

del conocimiento, sino, principalmente la *actividad práctica del hombre*, que nos incita a pensar y a sentir, que suscita nuestras sensaciones y pensamientos. ¿Qué tiene de asombroso que la práctica, como dice Lenin, sea el criterio supremo y último, es decir, la instancia decisiva en la solución del problema de la verdad objetiva?

— II —

La diferencia fundamental en la concepción del punto de partida de la teoría del conocimiento entre los representantes de la filosofía burguesa y el marxismo, consiste en que los primeros suponen que el hombre empieza relacionándose teóricamente con el mundo, mientras que el marxismo afirma que el hombre empieza con la acción, es decir, con la relación práctica con el mundo, o dicho en otras palabras, los hombres empiezan con la producción.

La monadología en la teoría del conocimiento, bien parta de la existencia de la mónada única (idealismo subjetivo, solipsismo), o de la pluralidad de mónadas, se esfuerza en *aislar* al sujeto de todo el mundo exterior, en considerarlo como un *ser absolutamente impenetrable*. Los sentidos, las sensaciones, las representaciones, los impulsos volitivos, existen absolutamente separados del mundo real. No sirven para relacionarnos con el mundo, sino para apartarnos de él. Para el materialismo, en cambio, decía Lenin, "la sensación es, en realidad, el *vínculo* directo de la conciencia con el mundo exterior, la transformación de la energía de la excitación interior en un hecho de conciencia"(81). Precisamente gracias a las sensaciones, a los órganos de los sentidos, el sujeto no es un recipiente herméticamente cerrado e impenetrable, sino, por el contrario, una parte "orgánica" del mundo, accesible en todos los aspectos a la acción del mundo exterior y vinculado universalmente con él, de modo que entre el objeto y el sujeto no existe ninguna clase de *límites absolutos*.

Además, el proceso mismo del conocimiento se reduce a la superación constante e ininterrumpida de las fronteras entre el sujeto y el objeto, a la destrucción de los límites que ha alcanzado el conocimiento, a la eliminación de las murallas entre la cosa en sí y la cosa para nosotros, de lo cual no se deduce, claro está, que la cosa en sí se identifica con nuestras representaciones, sino solamente que nuestro conocimiento se va aproximando con creciente fidelidad y plenitud al reflejo del mundo objetivo. El problema central de la ciencia es el problema de la esencia de la verdad. La verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto real. Pero la concordancia existe sólo entre el objeto y su reflejo. De ahí que por mucho que se burlen de la teoría del reflejo los idealistas, lo cierto es que la ciencia tiene por primero y último cometido el ofrecer, en cuanto le sea posible, *un reflejo pleno y exacto de la realidad*, sin el cual es imposible la vida sobre la Tierra.

---

(81) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 39. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 44).

El idealismo, al igual que el materialismo antiguo, premarxista, partía de que la conciencia humana tenía una estructura inmutable, dada de una vez para siempre. Por otro lado, para el *sensualismo* antiguo y el moderno (no marxista-leninista) las sensaciones, los sentidos y hasta las representaciones, son elementos pasivos del sujeto. Desde este punto de vista, el hombre contempla el mundo o, más exactamente, se contempla a sí mismo. Si en cambio no tratamos con el idealismo sensualista, sino con el idealismo racionalista, para éste el hombre piensa sus propias ideas, contempla sus propias ideas. Esto obedece a que el organismo y sus órganos son considerados sólo morfológicamente, sólo como formas, no como instrumentos fisiológicos. No en vano la reacción ideológica contemporánea se ha expresado, de paso sea dicho, en el florecimiento del llamado idealismo morfológico, que fundamenta su concepción en las "realidades" ópticas", es decir, las formas, lo eidético, las "ideas-formas" platónicas. K. Timiriázev ya indicaba que el mérito fundamental del darvinismo consiste en que nos ha enseñado a ver en el más pequeño rasgo de la estructura del organismo no sólo una figura compleja, sino también un instrumento que cumple ciertas funciones.

El organismo es un sistema de instrumentos naturales. La forma de los órganos está determinada por las funciones que cumplen, es decir, por su actividad. Los instrumentos naturales del organismo son los órganos de trabajo, de movimiento, de nutrición, de defensa, de ataque, de reproducción, de respiración, los órganos de los sentidos, etc. Por lo que se refiere al hombre, tanto sus órganos como su razón —este órgano específico— son el producto de una infinitamente prolongada evolución de todo el mundo orgánico. Su diferencia cualitativa respecto de los animales se manifiesta en su facultad de producir instrumentos artificiales, que le abren nuevas posibilidades para el conocimiento del mundo y del propio organismo humano.

Si es verdad que el hombre no es un ser contemplativo, sino que actúa y lucha prácticamente, es evidente que sus órganos sensoriales no se hallan aislados del conjunto de órganos, de los órganos activos en sentido propio, de los órganos de movimiento, de trabajo, de defensa, ataque, etc. Esta cuestión nos parece extraordinariamente importante, por cuanto los órganos del conocimiento se consideran órganos de los sentidos relativamente pasivos: la vista, el oído, el olfato, el tacto, etc., a diferencia de los órganos activos. Estos últimos no pueden ser separados unos de otros y deben tomarse en una unidad, así como en relación y unidad con el pensamiento en un grado de desarrollo más elevado.

Profundizando en la historia del saber y del pensamiento humanos, adquirimos la posibilidad de descubrir su origen partiendo de las condiciones de la producción material, y el proceso de su desarrollo ulterior por estadios en dependencia del cambio de aquellas condiciones. A este respecto, podemos esperar una importante ayuda de parte de la lingüística. "El lenguaje —dice Marx— es tan viejo como la conciencia: es la conciencia práctica, la conciencia real". Es "la realidad inmediata del pensamiento".

En el lenguaje hallamos, bajo un aspecto petrificado, congelado, por así decirlo, el reflejo de todos los estadios del pensamiento y de la vida

social que ha alcanzado la humanidad. Lo único que resta es investigar el proceso histórico de transformación de las palabras y conceptos en los diferentes grados del desarrollo social. Al igual que los conceptos, habitualmente las palabras se conservan, de uno u otro modo, adquiriendo tan sólo diferentes significados en las distintas épocas históricas. Huelga demostrar que también Lenin, como sabemos ahora, en esta cuestión de la relación entre el lenguaje y el pensamiento llegó con absoluta independencia a las mismas conclusiones que Marx. Lenin subrayó repetidamente la *necesidad del estudio crítico y de la elaboración dialéctica de la historia del pensamiento, de la ciencia y de la técnica humanas.* La idea fundamental, extraordinariamente importante de Lenin, consiste en la afirmación de que la teoría materialista del conocimiento debe basarse en la historia del conocimiento. Con ello *Lenin asigna a la historia del lenguaje un lugar especial.*

Al examinar los intentos que en la actualidad se hacen para defender la significación preponderante de la concepción morfológica óptica de los fenómenos ante los hápticos (que sitúan en la base del conocimiento al sentido del tacto) con el fin de fundamentar el idealismo morfológico, eidético, etc., nos convencemos una vez más de la necesidad de estudiar la historia del origen y desarrollo de nuestro pensamiento, de todas sus formas y categorías, partiendo de las condiciones materiales de la producción y de las relaciones de producción.

Entrando directamente en nuestro problema, hay que señalar ante todo que existe una teoría conforme a la cual el lenguaje y, por consiguiente, nuestro pensamiento, se descompone en dos campos opuestos: en uno se concentra la esfera óptico-inteligible y en el otro la auditivo-animal. Todo cuanto se relaciona con el órgano de la vista tiene en esencia un carácter espiritual y *señorial.* Y todo lo que se relaciona con el órgano auditivo posee un carácter vegetal-animal y servil. El ojo es en esencia un órgano aristocrático-contemplativo, el oído un órgano sumiso, un órgano de esclavo. Es característico que algunos "sabios" alemanes fascistas digan hoy que la raza aria posee una facultad visual específica que la distingue de los demás hombres.

Los morfólogos contraponen la esfera óptica a la háptica, viendo en ésta *un sostén para el materialismo,* y en la primera una *base para el idealismo,* para la contemplación intelectual de la morfología pura, de la eidología, donde la visión espiritual intelectual contempla las ideas, las formas.

El idealismo morfológico (por ejemplo Friedmann) basa su filosofía en la óptica en oposición a la háptica. El ojo es por esencia el *órgano de la forma.* También Spengler fundamenta su concepción en la óptica. Contraponen la *visión* a la *causalidad* en cuanto resultado del tacto, en cuanto producto de la háptica, del contacto grosero con las cosas materiales. La idea cristiana de las formas provoca especial entusiasmo en los morfólogos.

La idea morfológica de la jerarquía social y eclesiástica caracteriza la maravillosa juventud de la humanidad, dicen. Nuestro "espíritu simbólico" que interpreta el mundo sensiblemente dado en los símbolos de la realidad suprasensible y que revela el sentido secreto del ser, es un

instrumento de la religión. La contemplación del mundo por Jesús, escriben, era la *óptica* más elevada y delicada. La idea de sociedad debe ser sometida a un proceso de profunda diferenciación. La jerarquía creada por el Imperio Romano pasó por herencia a la nación germana. Aquí esta idea encuentra un campo infinito para su ulterior desarrollo. Pero para gran amargura de los reaccionarios, toda esta escolástica ha sido desechada desde hace tiempo por la ciencia "atea" de nuestros tiempos y por el materialismo, que ha tomado conscientemente por punto de partida de su teoría del conocimiento al conjunto de las percepciones sensoriales, incluyendo el sentido del tacto, es decir, la háptica. No pudiendo examinar más detalladamente la morfología idealista en la filosofía, biología, psicología, historia, sociología, política. etc., ni cómo la desarrollan hoy los representantes del clericalismo "científico" y religioso, pasaremos al problema del lenguaje y el pensamiento en su relación con la óptica y la háptica.

— III —

No hay duda de que las impresiones visuales desempeñan un papel muy importante en el proceso del conocimiento. Sobre la significación de la vista en el proceso del conocimiento testimonian también los términos lingüísticos. La palabra griega "νοεῖν" —"conocimiento", "conocer"— se emplea tanto en el sentido de percibir como en el de pensar. Pero la percepción se concebía como percepción *visual*. Y así también se comprendía la razón. Así, en Homero, por *conocimiento* se entiende *lo que vemos*. La palabra griega "idea", que ustedes utilizan tan a menudo, significaba originariamente la *imagen visual sensorial*. Esta palabra derivaba del verbo griego "ἰδεω" —ver—. En el sentido de imagen visual sensorial, este término es empleado ya por Demócrito, y sólo desde Platón este concepto adquiere el sentido específico de *cierta forma intelectualmente captada*.

El latín "videre" significa también "ver y comprender". El ruso "vidiet" (ver) y "viedat" (saber) se refieren a lo mismo. El alemán "wissen" procede del verbo latino "videre" —ver—. El alemán "kennen", "erkennen", como el latino "cognoscere" —conocer— también significaban, en período anterior, *ver*.

De aquí se podría llegar a la conclusión de que en cuanto al origen de nuestro conocimiento, los "ópticos" tienen razón. Pero no la tienen, por cuanto dichos ejemplos pertenecen ya a una *fase más elevada*, a la que había precedido otra anterior, pues cuando la ciencia y la filosofía nacieron en la antigua Grecia, nacieron en las clases dominantes, que *no trabajaban*, y para las cuales la "contemplación" tenía una significación determinada. También, el vocablo "teoría" que nosotros usamos procede del verbo "θεωρέω" que significa *mirar*. El teórico es propiamente un contemplador. Así se presenta la cuestión considerada desde un lado.

Pero el griego "γιγνω" y el sánscrito g'anami, g'an significaban "saber" y "proceder". De aquí derivan "γένος" —genos—. "γένεσις" —origen—. De la misma raíz g'an, g'na, proviene la palabra rusa "saber".

Hay que suponer que en el régimen gentilicio tenía gran importancia *saber el origen del genos* y luego el *origen* de los demás fenómenos. A este respecto merece atención la circunstancia de que *genos, origen, saber, conocimiento y mujer,* provienen en lengua griega de una misma raíz. La palabra alemana "kennen" también significa "saber", "producir", engendrar". Consideramos superfluo detenernos en el examen del sentido intrínseco de la relación entre genos, mujer, génesis y conocimiento.

¿Qué deducciones se desprenden de las citadas consideraciones acerca del origen del conocimiento? Los "ópticos", en la historia del origen del pensamiento y de toda cultura, no distinguen estadios diferentes. Me refiero a los estadios más antiguos. Los "ópticos" simplemente *reducen* el origen del saber, del pensamiento y de todo conocimiento, a la contemplación, a la *idea de forma.* Además, por saber, entienden la contemplación *espiritual* de la forma, cuando en realidad se trataba en un grado de desarrollo más primitivo, de la *estrecha relación del conocimiento con las imágenes sensoriales-visuales,* y el propio concepto de "idea" no significa nada más que la imagen de la cosa real reflejada en nuestra conciencia. Pero, por otro lado, "saber, producir, engendrar", llegan a vincularse íntimamente entre sí y esta familia de conceptos pertenece a una época muy primitiva. Conviene todavía añadir aquí que el concepto "pensar" procede en lengua latina de "trabajar en común": cogito = co-agito.

Sin embargo, la concepción puramente óptica sufre una quiebra total cuando pasamos a la elucidación del problema del origen de los conceptos, del razonamiento, etc. Los conceptos, en cuanto a su origen, resultan estar vinculados directamente con el sentido del tacto, con *la mano como órgano de la acción.*

El alemán "begreifen" significaba primitivamente "tomar con las manos o los pies". Conviene destacar que tomar con las manos o con los pies, aunque presupone el tacto, es un concepto más amplio, ya que no es un *simple contacto sensorial, sino una prensión,* en una palabra, la *posesión física sensorial del objeto.* También conduce a tales conclusiones el análisis del latín "comprehenderc" que significa "tomar" y "comprender" y, primitivamente *unir.* De aquí proviene el sustantivo "comprehensio" que posteriormente significa *agarrar* y *comprender,* e incluso simplemente *concepto.* Lo mismo expresan el francés "comprendre" (abarcar y comprender) y el ruso "ponimat" (comprender) y "poimat" (tomar). Sólo en un grado más elevado de desarrollo del idioma y del pensamiento, como resultado de la evolución de las relaciones sociales, estos conceptos van adquiriendo un carácter más abstracto y parecería que se van separando de su base material inmediata, sensorial.

IV

La mano, dice Engels, fue el primer instrumento de trabajo. Liberada de la función de la marcha, la mano se especializó en el trabajo. La mano, dice Engels, no sólo es el órgano del trabajo, sino también su

producto. Al mismo tiempo, Engels subraya que *a la par con el desarrollo de la mano y del trabajo se desarrollan los órganos de los sentidos y de éstos, ante todo, el sentido del tacto.* Del proceso inmediato del trabajo, Engels deduce también el origen del lenguaje y, por consiguiente, del pensamiento. Las palabras y las representaciones (los conceptos) en la etapa de que habla Engels, se expresaban principalmente por los movimientos de las manos, pero esos movimientos, la flexibilidad de las manos y la diversidad de sus movimientos, sólo se desarrollaron, naturalmente, en el proceso del trabajo. Las palabras y las representaciones (los conceptos) eran *ante todo pensamiento productivo*, ciertos signos, símbolos e imágenes que reflejaban y expresaban los movimientos funcionales e imitativos en la actividad de trabajo, de la producción. El pensamiento y el lenguaje originarios se distinguen por el carácter primitivo, *sintético*: al lenguaje se hallan aún unidos, adheridos, la mímica, los gestos, los sonidos, las percepciones visuales, etc., en un todo único.

Toda ciencia opera con determinados conceptos que constituyen el instrumento más esencial del conocimiento. Sin conceptos abstractos no hay ciencia. Pero las abstracciones científicas deben expresar la naturaleza esencial del fenómeno dado. Dejando a un lado todo lo casual y secundario, llegamos a lo que constituye la esencia del fenómeno, lo que constituye su *concepto*. La facultad del hombre para crear tales conceptos abstractos le ha dado la posibilidad de dominar la naturaleza, de erigirse en su dueño. La adquisición de esta facultad significó un verdadero cambio revolucionario en la conciencia y en la vida del hombre.

El tránsito al pensamiento abstracto, al pensamiento por conceptos, constituye una época en la historia del hombre. El desarrollo de la capacidad del hombre para formar conceptos abstractos se halla relacionado con el desarrollo de los instrumentos de trabajo. Ya Noire promovió la idea de que los instrumentos de trabajo se distinguen por el carácter de "idea común", por el carácter de universalidad[82].

El proceso de desarrollo de los conceptos abstractos representa uno de los capítulos más importantes de la historia del pensamiento humano. Cuanto más se desarrolla la cultura material, la producción y la técnica y, a la par, las relaciones de producción entre las clases, tanto más se desarrolla la cultura espiritual y tanto más el mundo espiritual se opone, como mundo totalmente independiente, al mundo material.

Sobre esta misma base tiene lugar la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo físico. Este cambio resulta posible gracias a la nueva forma del pensamiento y, ante todo, a la facultad del hombre, desarrollada en alto grado, de formar conceptos abstractos.

La filosofía idealista parte del reconocimiento de un estado de la conciencia acabado, petrificado, con categorías y formas eternas e inmóviles.

En la base de la teoría del lenguaje y el pensamiento nosotros situamos, siguiendo a los clásicos del marxismo-leninismo, el principio del desarrollo, del movimiento y del cambio.

---

(82) *L. Noire*, "Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit", Mainz, 1880, S. 153.

En la fase primitiva de desarrollo del pensamiento, toda concepción del objeto se reduce a su aprehensión o captación inmediata, sensorial. Cuando deseamos destacar las aptitudes de una persona, decimos: este hombre *capta* con rapidez, es decir, comprende. Así, pues, el conocimiento de las cosas significa originariamente su aprehensión con las manos. El latín *comprehensio* significa aprehensión, comprensión y, simplemente, "concepto"(*). Lo mismo nos dice el francés *comprendre*, "abarcar" y "comprender". Hay aquí en la base del conocimiento la percepción sensorial-táctil, cuyo órgano principal es la mano. El pensamiento tiene un carácter concreto, sensorial y plástico. El pensamiento abstracto no existe todavía, pues el pensamiento abstracto está íntimamente ligado con la *expresión verbal*, es decir, con el lenguaje fónico.

El desarrollo del pensamiento se realiza mediante el tránsito de la aprehensión a la concepción, de la indicación a la demostración, como dice Cassirer(83). En la etapa del pensamiento lógico, el conocimiento pierde su carácter inmediato, adquiriendo un carácter mediato a través del concepto, del juicio y del razonamiento. En esto consiste precisamente la evolución de la razón humana.

El hombre moldea con el trabajo no sólo la naturaleza exterior, sino también su propio pensamiento. Nuestras categorías cognoscitivas, los conceptos abstractos, que por su importancia y por su papel pueden ser equiparados con los instrumentos artificiales de trabajo, surgieron primitivamente del proceso directo de la producción. "La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia —escriben Marx y Engels en "La ideología alemana"—, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material"(84).

Sobre la base de la actividad práctica surgen y se desarrollan simultáneamente el lenguaje y el pensamiento. Pensar, como se ha dicho (cogitare), significaba en un principio "trabajar en común" (cogito = coagito).

En la base misma de la actividad del hombre primitivo hay dos funciones fundamentales opuestas: la descomposición y la combinación, romper (cavar) y atar (entrelazar). La razón humana actúa del mismo modo. De aquí deriva el análisis y la síntesis. "...El mero hecho de romper una nuez —decía Engels— es un comienzo de análisis"(85). El pensar, según Engels, "consiste asimismo en descomponer los objetos de la conciencia en sus elementos, al igual que en la aglutinación de elementos afines para formar una unidad"(86).

Al insistir en un enfoque especial de la elucidación, el análisis y la

---

(*) *Concepto* procede del latín *concipere*, que se traduce por *coger, absorber, concebir, comprender*. (Nota de la edición española).

(83) *E. Cassirer*, "Philosophie der symbolischen Formen", Teil I, Berlin, 1923, S. 127.

(84) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. III, pág. 24.

(85) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 176.

(86) *F. Engels*, "Anti-Dühring", ed. cit., pág. 56.

explicación de las categorías del pensamiento, Engels considera que *la actividad del hombre, la modificación de la naturaleza por el hombre,* es el fundamento del pensamiento humano. La inteligencia humana, dice Engels, se ha ido desarrollando en la misma medida en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza. Marx y Engels refutaron la teoría que afirmaba que sólo la naturaleza actúa sobre el hombre, y opusieron otra teoría según la cual el hombre influye de rechazo sobre la naturaleza, la transforma y se crea nuevas condiciones de existencia. Este punto de vista ha tenido una importancia decisiva tanto para comprender el desarrollo histórico del hombre, como para comprender que la transformación de la naturaleza por el hombre influye sobre su pensamiento.

Lenin desarrolló ulteriormente la doctrina de la relación entre la teoría y la práctica. "La práctica del hombre —decía— que se repite cien millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de las figuras de la lógica"(87). Esto se refiere igualmente a todas las categorías de la dialéctica. "La actividad del hombre, que ha construido para sí una imagen objetiva del mundo —escribe Lenin— *cambia* la realidad exterior, suprime su determinación (= altera tal o cual de sus aspectos o cualidades) y de tal modo le elimina las características de apariencia, exterioridad y nulidad y la torna existente en y por sí (=objetivamente verdadera)"(88).

A este respecto ofrece gran interés científico la investigación del origen de las categorías de tiempo y espacio. Estas categorías, que desde el punto de vista de Kant y sus discípulos, representan formas apriorísticas de la contemplación, desde el punto de vista marxista descienden por su origen de la práctica humana y no son en modo alguno formas apriorísticas. Originariamente el tiempo y el lugar estaban fundidos en una unidad en la representación humana: el tiempo, *como duración de la vida del hombre* o de la tribu humana se vincula con el *lugar de residencia común,* con el "paradero".

L. Geiger indica que en hebreo antiguo el sustantivo *dor* "generación", tribu, tiene la forma verbal *dur,* "tener residencia en un determinado lugar". El árabe *amrun, umrun,* significa "vida", "largo tiempo", "largo período", y *umran* "lugar de habitación".

El alemán *Welt* viene de *Weralt,* y el anglosajón *weorold* (world) se formó de *wair* (hombre) y *alds* ("generación", "edad"). Las palabras latinas *templum* "templo, casa de Dios" y *tempus* (tiempo) indican también la primitiva relación y unidad entre el tiempo y el lugar.

Toda actividad humana se halla estrechamente vinculada con un determinado lugar concreto, que tiene además su propia característica cualitativa. De las diferencias concretas, locales, va desarrollándose gradualmente el concepto abstracto de espacio. Es necesario señalar a este propósito de todos los procesos y relaciones intelectuales, espirituales, se expresan con palabras de significación espacio-materiales. Las palabras que designan los conceptos espaciales sirven para designar al propio sujeto y para separarlo de los demás sujetos.

---

(87) *V. I. Lenin,* "Cuadernos filosóficos", pág. 207.
(88) *Ibid.,* pág. 209.

Los adverbios de lugar "aquí", "allí", allá", fueron la base para la diferenciación trinitaria de persona "yo", "tú", "el". Casi en todos los idiomas, dice Cassirer, los adverbios de lugar han sido el punto de partida para los pronombres personales.

De las representaciones del espacio se desprendió la representación del tiempo con su también triple división "ahora", "antes" y "después", que corresponden a las tres determinaciones espaciales. Al principio se usaban las mismas palabras para designar el tiempo y el espacio; por ejemplo los adverbios de lugar se utilizaban también para designar el tiempo: "aquí" y "ahora" se expresaban con la misma palabra. Sólo posteriormente, las determinaciones de tiempo surgieron de las determinaciones de lugar. Del mismo modo que con respecto al espacio, la diferenciación entre "aquí" y "allí" se produce como resultado de tomar conciencia de la distancia entre dos puntos diferentes del espacio, la diferenciación entre distintos momentos de tiempo es el resultado de tomar conciencia de la diferencia entre lo lejano y lo cercano en el tiempo.

Vemos, pues, que entre las categorías de tiempo y espacio existe un profundo vínculo. Ambas representaciones se basan en el *movimiento*, que ante todo se expresa, por cuanto se trata del conocimiento humano, en la actividad del hombre en el proceso de producción.

En estrecha relación genética con el desarrollo de los conceptos de tiempo y espacio se encuentra la categoría de causalidad. La percepción de la causalidad, de las causas y los efectos, apareció también en el proceso de producción, como resultado de la cual en la conciencia se separaron los instrumentos de trabajo en cuanto causa. Tenemos aquí una serie trinitaria: el sujeto, el objeto y los instrumentos mediadores del trabajo. "El trabajo —dice Marx— es ante todo un proceso entre el hombre y la naturaleza, proceso en que el hombre, con su propia actividad mediatiza, regula y controla su intercambio de sustancias con la naturaleza... Al actuar sobre la naturaleza exterior y transformarla, transforma al mismo tiempo su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitan en él y somete el juego de estas fuerzas a su propio dominio"(89).

En estas líneas de Marx se encierra una gran profundidad y en esencia el fundamento de toda su filosofía. El pensamiento humano, sus potencias, "despiertan" en el proceso de la producción, en el proceso de su acción sobre la naturaleza.

Los momentos en el proceso del trabajo son: la actividad dirigida a un fin o el trabajo mismo, el objeto del trabajo, y el medio del trabajo. Esta unidad trinitaria es una ley dialéctica que revela las condiciones que hacen posible el dominio del hombre sobre la naturaleza, sobre el mundo. Cuando el hombre primitivo, con una piedra o con la mano, rompe la nuez que ha hallado, obtiene una idea evidente acerca de la causa y el efecto, de la relación recíproca entre estos tres términos: el sujeto de la acción, el instrumento y el objeto de la acción, y a la par con ello, sobre la sucesión de los hechos de los cambios en el tiempo: la causa precede al efecto. La repetición de estos actos conduce poste-

(89) *C. Marx*, "El Capital", t. I, págs. 184-185.

riormente al hombre a la representación de la conexión sujeta a leyes entre la causa y el efecto, y en general a la idea de que todo cambio tiene su causa, que en la naturaleza existe la sujeción a leyes, es decir, determinadas leyes que rigen la conexión de las cosas y los fenómenos. Así, pues, la aplicación de los más primitivos instrumentos de trabajo engendra en la conciencia del hombre la idea de la unidad de los tres términos de la relación. Gracias a esta aplicación, surge la categoría de causalidad, que es la expresión de la actividad del hombre dirigida a transformar la naturaleza.

La historia del pensamiento proporciona un rico material para establecer la tesis de que los conceptos, como regla general, nacen por pares. "Nunca hasta hoy —dice Noire— ha surgido un concepto en un idioma que no haya traído consigo simultáneamente su propio contrario y que no lo haya engendrado con el mero hecho de su aparición"(90).

En efecto, el concepto de interior aparece simultáneamente con el de exterior; el concepto de derecha, con el de izquierda; el concepto de luz, con el de oscuridad; el concepto de reposo, con el de movimiento, etc. Más aun. En todos los idiomas hay muchas palabras que primitivamente tenían dos significados contrarios; dos diferentes conceptos opuestos se concebían al principio en una unidad. "Entre todas las excentricidades del léxico egipcio —escribe Abel— la más sorprendente consiste en que además de las palabras que unen significados opuestos, existen en este léxico palabras compuestas en las cuales dos vocablos con significado opuesto se unen en una sola palabra compuesta que tiene únicamente el significado de uno de sus dos miembros componentes"(91).

Abel aduce como prueba de sus tesis un gran número de ejemplos tomados de diversos idiomas, no sólo del egipcio, sino del sánscrito, el latín, el griego, el alemán, el árabe, etc.

Citemos siquiera algunos de esos ejemplos: en la lengua egipcia *kek* significa "luz" y "tinieblas"; en latín, *altus*: "alto" y "profundo", *herus*: "señor" y "esclavo", súbdito; en inglés, *down*: "abajo" y "colina; en árabe, *azrum*: "fuerza" y "debilidad"; *kullum*: "parte" y "todo"; *macqtavinum*: "señor" y "esclavo".

Abel caracteriza la lengua egipcia como "idioma contradictorio". La antítesis de los conceptos lógicos no debe suscitar nuestro asombro, dice, porque los conceptos surgen de la comparación. Si siempre hubiera luz, no diferenciaríamos la luz y la oscuridad. Todo en este planeta —subraya— es relativo y tiene existencia independiente sólo en cuanto una cosa dada se diferencia de las demás y en cuanto se consideran en relación recíproca. Cada concepto es un hermano gemelo de su contrario y por ello no puede ser concebido de otro modo que a través de la confrontación con su opuesto. *Las palabras con significados opuestos explican el proceso de la formación de los conceptos y de la lengua en la época primitiva.*

El hombre no pudo haber adquirido sus conceptos más simples más que por medio de la explicación de un aspecto dado de la contradicción

---

(90) *L. Noire*, "Logos", Leipzig, 1885, S. 301.
(91) *C. Abel*, "Über den Gegensinn der Urworte", 1884, S. 11.

en su relación con el otro aspecto de la contradicción. Sólo gradualmente ha ido aprendiendo el hombre a concebir separadamente ambas antítesis, y las palabras han adquirido un significado unívoco. A este respecto, Abel aduce la opinión de Tobler, extraída de su trabajo "Experiencia de un sistema de la etimología", que es interesante reproducir aquí: "Las antítesis no derivan una de la otra, sino que aparecen simultáneamente y juntas a partir de una significación fundamental, en sí misma contradictoria, que, como la esencia electromagnética, tiene su verdadera existencia sólo en este desdoblamiento"[92].

V

La evolución de los conceptos se halla en relación directa con el desarrollo de las relaciones sociales y de la concepción del mundo. El concepto de idea ha atravesado en el curso de la historia una serie de metamorfosis. Para Anaxágoras, Demócrito y otros, la palabra ἰδέα significa imagen, aspecto. Para Platón adquiere el sentido de *prototipo*, de forma preeterna, cuyas copias imperfectas son las cosas singulares de la misma clase. Para Plotino y Filón, en la época de la decadencia del mundo antiguo, la "idea" se convierte en la esencia espiritual primera que tiene su origen en el espíritu divino.

Este significado del término idea se conservó en el transcurso de toda la Edad Media, es decir, hasta la Época Moderna[93].

Para Locke, la "idea" significa una simple representación. En Kant es ya un concepto necesario de la razón, al que no corresponde nada en el mundo real. Para Hegel, la "idea" es la unidad del concepto y la realidad, la verdad absoluta. Según Kant, Dios es una esencia puramente intelectual, el producto de la razón pura, es decir, la más pura invención o ficción. Kant mismo define las "ideas" como "Dichtungen der Vernunft", o sea, invenciones, ficciones. Vaihinger, filósofo del "ficcionalismo", partiendo de Kant, considera que todas las ideas, todos los conceptos abstractos y generales, son ficciones, es decir, invenciones, que tienen, no obstante, un valor práctico.

La filosofía ficcionalista es una clara expresión de la época del imperialismo, cuando para los imperialistas la ciencia ha perdido su valor y cuando se ha planteado la tarea de destruir la ciencia conquistada por el proletariado. En lucha encarnizada contra el marxismo-leninismo, los ideólogos del imperialismo han decidido sacrificar la ciencia y ocupar posiciones anticientíficas. La religión se ha manifestado como un baluarte del capitalismo.

Con la evolución de los conceptos también se encuentra estrechamente vinculada la modificación de los vocablos, el hecho de que se les dé otro contenido a tenor de los cambios en las relaciones sociales y en la constitución lógica del pensamiento.

Primitivamente, la palabra λόγος, λεγειν significaba "juntar", "con-

(92) C. *Abel*, "Uber den Gegensinn der Urworte", 1884, S. 33.

(93) Ver *R. Eucken*, "Geschichte der philosophischen Terminologie", 1879, S. 199 y sigs.

tar". El latín *ratio* tenía también el sentido de cálculo, y luego lo tuvo también de razón. Gradualmente el término λόγος adquirió el sentido de discurso. Este desarrollo del concepto de "logos" a partir de su más antiguo significado de "juntar" y "contar" se observa especialmente en Homero, para quien λεγειν significa "contar palabras". La palabra "διαλεγεσθαι" de la que procede el término dialéctica, para Homero significaba descomponer un todo ateniéndose a sus rasgos opuestos.

Con respecto a la evolución del término *logos* desde *legein*, "contar", hasta el significado de discurso, hay que subrayar que "logos" en cierta etapa intermedia de su desarrollo significó no sólo "discurso hablado", sino "discurso pensado" y, por consiguiente, *razonamiento*. A partir de aquí, no está ya lejos el tránsito de la significación del término en el sentido de *lógica*. Después de Sócrates, a quien se considera el pensador que descubrió el concepto lógico abstracto, logos comenzó a emplearse en el sentido de *concepto*. Como consecuencia de una serie de cambios en las relaciones sociales, "logos" se eleva a la divinidad, así como la divinidad a la palabra. ¡"Y el Verbo es Dios"!

El pensamiento en este grado primitivo de desarrollo es una unidad indiferenciada del *sujeto* y el objeto, de lo corpóreo y lo "espiritual". Pero las manos, como dice justamente Wundt —a quien es imposible acusar de inclinación por el materialismo—, desde el principio mismo del desarrollo del hombre actúan como órganos mediante los cuales el hombre aprehende los objetos y los domina. Los movimientos mímicos son, genéticamente, movimientos aprehensivos debilitados. En este grado de desarrollo toda concepción (Erfassen) de las cosas se reduce principalmente a su aprehensión (Ergreifen) sensorial con las manos o los pies: los *órganos del trabajo*. El ulterior desarrollo del pensamiento se realiza mediante el tránsito de la aprehensión con las manos al de la aprehensión, es decir, la concepción, con la inteligencia, con la mente (vom Greifen zum Begreifen), y desde la simple indicación con la mano a la demostración lógica (vom Weisen zum logischem Beweisen), como dice Cassirer.

En Nicolás de Cusa, nosotros encontramos primero el término *complicatio, explicatio*: envolvimiento y desenvolvimiento. El desarrollo, o más exactamente el desenvolvimiento, él lo sustituye a menudo por la palabra *evolutio* (linea est puncti evolutio). Para Böhme la palabra *Auswicklung* traduce este concepto. Desde la segunda mitad del siglo XVIII, los términos "evolución" y "desarrollo" empiezan a aplicarse al mundo material real, mientras que anteriormente los términos *explicatio, evolutio, Auswicklung, Entwicklung*, se empleaban sólo en el campo de la demostración lógica o matemática de determinadas tesis.

El término *revolutio* en astronomía significa la revolución de un cuerpo celeste en torno a un eje u otro cuerpo, por ejemplo, el movimiento de la Tierra alrededor del Sol. Pero *revolutio* significa igualmente el tiempo durante el cual el cuerpo celeste cumple su rotación. *Revolutio* ha significado también un determinado ciclo o período de tiempo, una época. Este vocablo, usado en el sentido de "giro", adquirió asimismo el significado de "viraje", de cambio, de gran cambio. Al mismo tiempo *revolutio* = *re-evolutio* significaba, en oposición a *evolutio* (movi-

miento progresivo), movimiento regresivo, inverso. Finalmente, el término *revolutio* comenzó a utilizarse en la vida social en el sentido de revolución, de derrocamiento violento del gobierno de un país o la destrucción por la clase hasta entonces oprimida del régimen estatal o social existente, con el fin de establecer un nuevo régimen estatal o social. En este sentido el concepto de revolución se halla vinculado históricamente con el ascenso de la burguesía, con el desarrollo del capitalismo.

VI

El hombre se eleva a un grado de desarrollo completamente nuevo cuando pasa de los instrumentos naturales de trabajo a los instrumentos artificiales, que condicionan una nueva forma de relaciones sociales. El marxismo enseña que por medio del trabajo el hombre forma y transforma no sólo la naturaleza exterior, sino a sí mismo, su pensamiento, su conciencia. Los instrumentos artificiales de trabajo crean para el hombre la posibilidad de traspasar los límites de la percepción sensorial de las cosas y ascender a un grado más elevado del desarrollo intelectual y del conocimiento del mundo. El proceso de la acción del hombre sobre la naturaleza, gracias al intermediario, el *instrumento*, situado entre el hombre y el objeto de su trabajo, conduce al desarrollo del pensamiento desde la percepción inmediata a la mediata, a través del concepto abstracto, al conocimiento, a descubrir los conceptos abstractos, a separar categorías aisladas: la categoría de sujeto, de objeto, de causalidad, etc.

De esta "simbiosis" primitiva se separa luego ante todo, no el sujeto, sino precisamente el objeto en cuanto objeto, resultado y producto del trabajo, en cuanto su consecuencia y tan sólo en segundo término el sujeto se separa en el lenguaje y en el pensamiento, que, por otra parte, en un principio (bajo el comunismo primitivo) no es un sujeto individual sino un sujeto colectivo.

Habitualmente, los investigadores se inclinan a explicar el origen de la categoría de causalidad partiendo de la sucesión regular del día y la noche, o del libre albedrío humano, o de la naturaleza de la propia conciencia, en la que se encierra la causalidad como su función apriorística. Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, todas estas teorías no resisten la crítica. Las más recientes investigaciones científicas confirman el punto de vista materialista de Marx, Engels y Lenin. Engels escribía directamente que sólo "gracias a la *actividad del hombre* adquiere su fundamento la idea de la *causalidad*, la idea de que un movimiento es la *causa* de otro". En el mismo lugar, Engels hace una observación sumamente importante, de carácter general, respecto al origen y desarrollo de nuestro pensamiento, considerándolos desde un principio como el reflejo de la actividad inmediata del hombre, de su acción sobre la naturaleza. Subraya que las ciencias naturales y la filosofía "hasta ahora han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento... Pero el fundamento más esencial y más próximo del pensamiento humano es precisamente, la *transformación de la naturaleza por el hombre*, y no la naturaleza por

sí sola, la naturaleza en cuanto tal; la inteligencia humana ha ido creciendo en la misma proporción en que el hombre iba aprendiendo a transformar la naturaleza"(94), particularmente gracias a los instrumentos artificiales de trabajo. En la actividad del hombre, o sea en la práctica, radica también la posibilidad de demostrar la causalidad, añade Engels.

La repetición de actos y de clases de actividad conduce gradualmente al hombre a la idea del nexo, conforme a leyes, entre la causa y el efecto, y después a la idea general de que todo cambio tiene su causa, de que en la naturaleza existen determinadas leyes que rigen la concatenación de las cosas y los fenómenos, es decir, la sujeción a leyes.

No examinaré en detalle las distintas formas de la sujeción a leyes, las diferentes concepciones de la causalidad en la historia del pensamiento, sino que me limitaré a subrayar que todas ellas son, en cada etapa dada de desarrollo, *determinadas formas de reflejo de la realidad objetiva en la conciencia humana, distintos grados en el proceso infinito de aproximación de nuestro conocimiento a la realidad absoluta.*

Consideraremos someramente las categorías de sujeto y objeto. Las expresiones "sujeto" y "objeto" como antítesis determinadas las encontramos por primera vez en los estoicos. Más tarde, para Duns Escoto, en la Edad Media, estas categorías adquieren una expresión más clara y definida, pero de modo extraño —a lo que se ha prestado poca atención— en el Medioevo estos conceptos tenían un sentido directamente opuesto, es decir, sujeto significaba objeto, y objeto, sujeto. Así ocurría aún en Descartes y Spinoza. Existir en la representación, lo designaban con las palabras *esse objectivum*; "existir en la realidad", objetivamente, se expresaba con las palabras *esse subjectivum*. A partir de Leibniz, por sujeto se comenzó a entender el "espíritu pensante". (Véase *K. Prantl*, "Geschichte der Logik", Bd. III, 1927, S. 208 y *Eucken*, obra citada, S. 185, 203-204). Sólo desde la primera mitad del siglo XVIII se establece el significado de estos conceptos en su sentido y concepción actuales. Ante nosotros se abre aquí un panorama curioso. En toda la Edad Media y a lo largo de la Moderna hasta el siglo XVIII, el sujeto (en inglés "subject", en francés "sujet", en italiano "soggetto") significa *subordinado, sometido, subalterno, súbdito*, y al mismo tiempo *objeto, objeto lógico*. Especialmente en la lengua inglesa, "subject" significaba igualmente *parcela de propiedad* (esta denominación ha pasado aquí a la propiedad; lo que se refería al propietario ha sido trasladado a la propiedad misma). Apoyándonos en estas confrontaciones, podemos formular la hipótesis de que existe una relación entre la *categoría filosófica de sujeto* en el sentido de objeto, y la *categoría social de sujeto* como objeto subordinado, como subalterno en la jerarquía social de la Edad Media. Además, el nombre de "sujeto" como súbdito y subordinado fue también trasladado a la "parcela de tierra", a la propiedad que pertenecía al subordinado. Y sólo después que la jerarquía medieval fue destruida y las capas inferiores se emanciparon del poder de la nobleza y del clero, a medida que el *sujeto*, que era un *objeto*, conquistaba su derecho de ciudadanía, los

(94) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 183.

ideólogos y filósofos de la *burguesía* comenzaron a emplear la palabra *sujeto en un nuevo sentido*. Eucken considera que el nuevo contenido de estas categorías se fijó sólo a partir de la época de Kant. Esto es extraordinariamente importante para la historia del pensamiento, para caracterizar su estrecho vínculo con las relaciones sociales, y también para poner en claro el problema del reflejo del mundo objetivo en nuestras categorías lógicas más abstractas, sea el mundo natural o social.

No pudiendo detenerme en la historia del origen de las demás categorías y, en particular, de las llamadas categorías morales, que ofrecen un rico material para probar nuestro planteamiento fundamental, examinaremos el problema de los *conceptos abstractos en general*. Marx formuló una tesis general a este respecto que enunció con las siguientes palabras: "En un cierto grado de desarrollo, después de haber multiplicado y desarrollado las necesidades de los hombres y los tipos de *actividad* con los que se satisfacen, *los hombres dan nombres determinados a clases enteras de estos objetos* que ya han diferenciado en la experiencia (en su práctica) del restante mundo exterior"[95].

La ciencia contemporánea y en particular la lingüística confirman plenamente el punto de vista de Marx, acaso sólo con un agregado esencial, que Marx, naturalmente, sobrentendía, aunque no lo haya formulado, de que los *conceptos abstractos* surgen o se difunden ampliamente sólo cuando *el hombre utiliza instrumentos artificiales de trabajo*.

Como no tenemos la posibilidad de desarrollar y fundamentar esta tesis, iremos directamente al enfoque leninista de la esencia del concepto abstracto, que representa una profundización genial del problema. Escribe: "Idealismo primitivo: lo general (el concepto, o la idea) es un ser aislado. Esto parece extraño, monstruosamente (o con más exactitud, pueril mente) absurdo. Pero el idealismo moderno, Kant, Hegel, la idea de Dios, ¿no son acaso del mismo género (exactamente del mismo género)? Las mesas, las sillas, y la idea de mesa y de silla; el mundo y la idea (Dios), la cosa y el «nóumeno», la «cosa en sí» incognoscible; la conexión de la Tierra y el Sol, de la naturaleza en general y la ley, el logos, Dios.

El desdoblamiento del conocimiento humano y la posibilidad del idealismo (= de la religión) están dados ya en la primera abstracción elemental: «la casa» en general y «las casas» singulares"[96].

Es ésta una genial fundamentación gnoseológica del origen del idealismo, de la religión y de los conceptos abstractos. Lenin explica aquí con notable profundidad, ante todo, la *doble* naturaleza del concepto o idea general. Si separamos la casa en general de las casas singulares, se llega a una abstracción pura que puede ser elevada y efectivamente se eleva a la categoría de ser independiente (idealismo), de divinidad (religión). Por eso Lenin dice que ya la primera abstracción elemental contiene el desdoblamiento del conocimiento y la posibilidad del idealismo y de la religión. Lo mismo puede decirse respecto a la ley de la concatena-

(95) C. *Marx*, "Sobre el libro de Adolf Wagner", (Archivo de C. Marx y F. Engels, t. V, pág. 388).

(96) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", ed. cit., págs. 363-364.

ción de las cosas. El idealismo surge, pues, cuando el concepto o idea general es declarado un *ser aparte,* cuando la idea en el sentido de *imagen sensorial* se convierte en abstracción y, luego, en *ser independiente con existencia propia.* No existe una diferencia de principio entre el idealismo primitivo y el idealismo filosófico de Kant o Hegel. Este planteamiento leninista del problema proyecta viva luz sobre la historia de la religión y del idealismo, puesto que se trata, por lo menos, del aspecto puramente lógico de la cuestión, el cual, claro está, también es determinado por las relaciones sociales.

Lo que nos interesa aquí es, por decirlo así, el proceso intelectual, los fundamentos gnoseológicos mediante los cuales el concepto abstracto se convierte en ser independiente o en divinidad. En "Materialismo y empiriocriticismo" Lenin escribe: "...Todos saben qué es la *idea* humana, pero la idea sin el hombre o anterior al hombre, la idea en abstracto, la idea absoluta es una invención teológica del idealista Hegel"[97]. A esas abstracciones Lenin las llamaba *abstracciones muertas...*

Los conceptos abstractos, o ideas, aparecen en un grado de desarrollo bastante elevado de la humanidad, y en modo alguno son inherentes a la conciencia a partir de la *naturaleza,* como tampoco son funciones *apriorísticas* suyas, según afirman los idealistas. La historia del origen y desarrollo de los conceptos abstractos es uno de los capítulos más importantes de la historia del pensamiento humano. La aparición de los conceptos abstractos significa en la historia del pensamiento, y por consiguiente en la historia de la cultura, una *revolución total,* pues junto con las ideas abstractas nace una *nueva forma de pensar, una nueva forma de concebir el mundo y una nueva forma de reflejar este mundo.* Los conceptos abstractos se desarrollan ampliamente gracias a las condiciones materiales, a la creciente complejidad de la vida social. Pero a medida que se desarrolla la cultura material, la producción y la técnica, y a la par con ellas las relaciones de producción y las relaciones de clase, la ideología que crece sobre este fundamento se va alejando de esta base y se va oponiendo al mundo material; el mundo espiritual en sus diferentes sistemas religiosos o idealistas, como mundo completamente independiente, va adquiriendo en la mente de los hombres la supremacía sobre el primero y, además, la significación de mundo real único.

La revolución provocada en la historia del pensamiento por la aparición y desarrollo de la nueva forma de pensar, por la capacidad del hombre para formular abstracciones, facultad que como ustedes pueden ver, se ha desenvuelto únicamente en el curso de su actividad práctica de trabajo, ha condicionado la *posibilidad de crear la ciencia, la posibilidad del conocimiento científico-filosófico.* Recuérdese la idea de Lenin de que "todas las *abstracciones científicas* (correctas, serias, no absurdas) *reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y completa*" y que "*el pensamiento, que se eleva de lo concreto a lo abstracto, siempre que sea correcto, no se aleja de la verdad, sino que se acerca a ella*"[98]. Por ello decía Lenin que "lo que se necesita es una historia

(97) *V. I. Lenin,* "Obras Completas", t. XIV, pág. 214. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 249).
(98) *V. I. Lenin,* "Cuadernos filosóficos", pág. 146.

del pensamiento desde el punto de vista del desarrollo y de la aplicación de los conceptos generales y de las categorías lógicas", pues sin conceptos abstractos no hay ni puede haber ciencia ni filosofía.

Lenin subraya con especial insistencia la *función específica* de estos conceptos abstractos. Lenin señala su importancia para el conocimiento de las *leyes* que rigen el mundo, para el conocimiento de sus concatenaciones sujetas a leyes. "La formación —destacaba Lenin— de los conceptos abstractos y la operación con ellos ya implica la idea, la convicción, la conciencia, de la sujeción a leyes, de la concatenación objetiva del mundo". Y en esto estriba su función específica. Incluso la más simple generalización, la formación primera y más sencilla de conceptos, significa el conocimiento cada vez más profundo de la *concatenación objetiva del mundo.* De tal modo Lenin explica aquí la *función cognoscitiva de las abstracciones como instrumentos del conocimiento de la conexión sujeta a leyes de los fenómenos del mundo, sin lo cual no sólo no hay ciencia, sino tampoco una práctica más o menos comprendida.* Los conceptos abstractos, como todo conocimiento científico, son necesarios ante todo para la práctica. Y por ello no tiene nada de asombroso el hecho de que los conceptos abstractos sean engendrados por la práctica. Sobre ello habla Lenin muy expresivamente: "La práctica del hombre, que se repite cien millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de las figuras de la lógica"[99]. Pero lo que Lenin dice de las "figuras de la lógica" corresponde en la misma medida a las abstracciones aisladas.

Al revelar la dialéctica interna del conocimiento, su unidad y desdoblamiento, Lenin hace otro extraordinario descubrimiento de inmensa importancia científica, que adquiere significación particularmente en el momento presente (por desgracia no puedo detenerme en la llamada "mitología moderna"). Lenin señala la presencia de un *momento fantástico en cualquier generalización,* de cuyo hecho deduce la *posibilidad de transformar cualquier concepto abstracto en fantasía, en Dios.* Lenin escribe: "La aproximación del espíritu (humano) a una cosa particular, el hecho de sacar una copia (un concepto) de ella no es un acto simple, inmediato, un reflejo muerto en un espejo... Porque incluso en la generalización más sencilla, en la idea general más elemental («mesa» en general), hay cierta parte de fantasía"[100].

Pero al mismo tiempo, Lenin subraya que es absurdo negar el papel de la fantasía. Es decir, de lo que se trata es de una cierta proporción. Un elemento de fantasía existe, pues, en cualquier generalización, es la más simple. Nuestro conocimiento, en esencia, tiene, de nuevo, un *doble carácter.* La existencia de cierta parte de fantasía en cualquier generalización hace posible su exageración desmedida, su desarrollo unilateral, excesivo y desmesurado, la *ruptura de la unidad* y la transformación de la "parte de fantasía" en un absoluto. Ésta es precisamente la "naturaleza" de cualquier forma de idealismo, pero tal es también el carácter del pensamiento primitivo, mitológico. Al cotejar este último

(99) *Ibíd.*, pág. 207.
(100) *Ibíd.*, pág. 308.

con el pensamiento científico, Lenin subraya que en el primero *predomina el momento mitológico sobre el científico,* mientras que en el segundo, el *contenido científico desplaza cada vez más a los restos de la mitología, a los elementos de la fantasía.*

Por consiguiente, el idealismo, sin hablar ya de la religión, está impregnado por lo mitológico y fantástico, pues es una supervivencia del pensamiento mitológico primitivo, que, además, en una sociedad de clases es consolidado por el interés de clase, lo cual se confirma especialmente en la mitología moderna y en el idealismo contemporáneo.

La historia del pensamiento nos proporciona un riquísimo material para establecer la tesis de que los *conceptos,* como regla general, *nacen como los mellizos,* de la misma madre... Aquí la contradicción se da en la unidad, como ya hemos señalado.

"En todas las lenguas, la misma palabra tiene originariamente dos significados opuestos".

A este respecto se podría aducir hechos muy interesantes, tomados de una serie de lenguas, pero en lugar de ello diré sencillamente que la misma palabra tiene el significado de *luz y tinieblas;* la misma palabra significa *algo y nada, señor y esclavo, parte y todo, tiempo y espacio, cuerpo y alma, dios y demonio.* En las lenguas modernas se han conservado estas "supervivencias". Si tomamos el francés "dieu", dios, y "diable", demonio, resulta evidente que su raíz es la misma. Lo mismo atestigua el italiano "dio", dios, y "diavolo", diablo. Proceden de la misma raíz latina, y en los primeros tiempos dios y diablo constituían una *unidad*: esto dice la historia, y es muy importante.

"Las palabras con significado contrario explican el proceso de la formación de los conceptos y de la lengua en los tiempos primitivos".

El pensamiento primitivo-sintético, que se halla por lo visto estrechamente vinculado con el régimen social del comunismo primitivo, en la sociedad clasista deja su puesto al pensamiento analítico. En la época de la sustitución del capitalismo por el socialismo, sobre la base de las colosales conquistas del conocimiento empírico, entramos en una nueva fase analítico-sintética, dialéctico-materialista del pensamiento desarrollada, no de un modo casual, sino plenamente conforme a las leyes, por los grandes fundadores del comunismo, Marx, Engels y Lenin. Es una *forma del pensamiento, nueva, más elevada, y una forma más profunda de reflejo del mundo.*

VII

La sociedad clasista imprime su sello a los conceptos, las representaciones, las ideas, creándolas en lo fundamental a su imagen y semejanza. La ideología clasista nació junto con las *clases,* como nos indica el análisis del concepto de "clase".

En primer lugar ¿qué quiere decir la palabra "clase"? La lingüística demuestra que *clase* no significa nada más que el *concepto de separación,* de *división.* Una sociedad única, íntegra, se escinde por la mitad. Y por eso la palabra "clase", cuando surge la clase como hecho, tiene el mismo sentido que nosotros le atribuimos. La palabra "clase"

ha poseído muchos otros significados, por ejemplo: la clase en la escuela, etc.

Todos empleamos el término de *clásico*. "Clásico" en el sentido de modelo de perfección. Sin embargo, pocas personas conocen el sentido verdadero y originario de este concepto. El quid radica en que durante la época de la formación del régimen clasista en el mundo antiguo, "classicus" significaba clasista. La primera clase llevaba con orgullo el nombre de "classis"; "classicus" significaba todo cuanto se refería a los representantes de la clase primera, superior, que se contraponía a las demás clases y en particular al "proletariado" de la antigua Roma. A este respecto resultará comprensible que surgiera a la par una *ideología puramente clasista*, con la particularidad de que "clásico" significa también "perfecto", en virtud de que se trata de las *cualidades de la clase superior*.

Todo lo que era el producto de la *actividad y la creación* de la mencionada clase, por el mismo hecho se consideraba perfecto, ejemplar.

Así, vemos que para Gelio "classicus" se opone a "proletarius".

En Gelio, por ejemplo, el escritor *clásico* se opone al escritor *proletario*, concebido como de menor valía sólo por el hecho de pertenecer a una clase inferior, a los "proletarios". También nosotros, cuando decimos "un escritor de primera clase", no sospechamos que estamos repitiendo lo mismo y lo que esto significa: un escritor perteneciente a la primera clase, a la clase superior de la sociedad.

Sólo en tiempos de Melanchthon, en el siglo XVI, el concepto de "classicus" adquirió su significado actual en el sentido de ejemplar, de perfecto. Melanchthon fue el primero que, en 1519, empleó esta palabra en el sentido moderno.

Las clases altas se han considerado a sí mismas, en todas las épocas, como las más morales, las más nobles, en tanto que calificaban al pueblo de "canalla", "chusma", "populacho", etc., etc. Y resulta curioso que la nobleza en el sentido moral se consideraba atributo exclusivo de las clases superiores, de la nobleza, únicamente por el hecho de su "elevado" origen, en el sentido de clase superior.

Las cosas son distintas con los estamentos y clases inferiores. Mientras que "edel", noble, procede de "Adel", la nobleza, "gentleman" viene de "gentry", etc., en cambio "low" significa en inglés humilde y bajo en sentido moral. El alemán "schlecht" significaba primitivamente de origen bajo, pobre, y fue sólo en relación con estas *cualidades sociales del hombre que se desarrolló su valoración moral como malo, pernicioso*. Todas las categorías y valoraciones morales pueden ser deducidas de las relaciones puramente clasistas.

De la "naturaleza" del lenguaje algunos científicos deducen actualmente conclusiones reaccionarias referentes a que el lenguaje, según dicen, refleja la naturaleza, la anatomía del organismo humano. Aquí volvemos de nuevo a las desdichadas óptica y háptica. "El lenguaje —escribe Robitschek— polariza con toda nitidez al hombre en dos esferas diametralmente opuestas: la óptica, cuyo símbolo fundamental es el *jinete como hombre sentado, que ve y aprehende*, y la esfera acústica, simboli-

zada primordialmente por el *mozo de cuerda en calidad de portador, de servidor, de peatón.*

El lenguaje, pues —prosigue— hace coincidir el ojo, la mano y la calidad de sentado a una mitad del hombre, a su naturaleza inteligente, y el oído, los pies, la espalda o la nuca como órgano transportador, a su naturaleza vegetal-animal. De acuerdo con esto, el lenguaje considera al hombre total, como la fusión de dos potencias, completamente distintas entre sí, en perpetuo conflicto una con otra, y que, sin embargo, constituyen una unidad indisoluble, juntas para siempre, que tienden constantemente a separarse, pero que no pueden existir la una sin la otra".

Este desdoblamiento "natural" del organismo humano se traslada a la sociedad y se llega entonces a la división de la sociedad en señores o, como el autor dice muy afortunadamente, en *cazadores* y *esclavos*, o animales, que son las *piezas cobradas por los cazadores*. La calidad de esclavo está relacionada con el órgano del oído y con las piernas. La palabra "Hörig" significa en alemán *siervo*, sometido; pero procede de la palabra "hören", oír, escuchar. De donde se saca la conclusión de que la calidad de esclavo procede de la esfera acústica. El esclavo tiene que escuchar(*), tiene que ser obediente ("gehorchen"), cumplir las órdenes del señor, seguirle ciegamente, pues el ojo es el órgano del señor, y por tanto sólo él tiene *punto de vista* ("Einsicht"). Por lo que se refiere al señor, sus cualidades están extraídas de la esfera visual, que es la esfera del espíritu, de la inteligencia. Igual que el cazador, sentado sobre el lomo del caballo, la parte superior e inteligente cabalga sobre la parte baja, sobre la parte animal.

Es absolutamente cierto que las clases explotadoras dominantes cabalgan sobre el cuello de sus explotados esclavos. Desde que apareció la propiedad privada, es decir, desde que algunos hombres se asentaron sobre la propiedad y sobre los demás hombres (una de las primeras formas de propiedad fue el hombre mismo), y obligaron a los demás hombres a trabajar para ellos convirtiéndolos en esclavos, éstos se vieron efectivamente privados de su libertad y convertidos en bestias de carga dóciles. El latino "possesio", el alemán "Besitz" o el más antiguo "Besetz", atestiguan claramente que la *posesión, la propiedad, está relacionada con el acto de estar sentado*. Grimm dice: "Dominar a personas y animales significa *estar sentado sobre ellos, cabalgar sobre ellos.*"

Los propietarios exigen obediencia de los esclavos, los siervos y después de los obreros (palabra que procede de esclavo)(**). Los califican de "hörig", es decir, obedientes. Así pues, el lenguaje, como el concepto, refleja *relaciones sociales*, y en absoluto la naturaleza del organismo. Mientras existió la sociedad comunista primitiva no hubo ni podía haber "Hörige", esclavos obedientes. No los habrá tampoco, como es natural, en la sociedad comunista futura, como ya no los hay en nuestro país, en la Unión Soviética.

(*) "Escuchar a alguien" en el sentido de "hacerle caso, obedecerle". (Nota de la edición española).

(**) En ruso "esclavo = rab"; "obrero = rabochi". (Nota de la edición española).

Utilizando sólo la contemplación, la vista, no es posible satisfacer la más elemental exigencia del organismo humano. Nuestras impresiones sensoriales, nuestras sensaciones, lo mismo que el pensamiento, se van desarrollando *históricamente*. La historia del pensamiento demuestra que "la formación de los cinco sentidos —como dice Marx— es un producto de la historia universal", es decir, que se han desarrollado en el proceso de la actividad de trabajo del hombre, de su lucha con la naturaleza exterior, y en las relaciones entre los hombres asentadas sobre este fundamento.

No sólo el entendimiento y el pensamiento, sino también los sentidos, tienen históricamente sus raíces en la actividad humana y están relacionados inmediatamente con la actividad de la mano. Sobre la base de las percepciones sensoriales se erige, tanto en la vida individual del sujeto como en la vida histórica de la humanidad, *el pensamiento por medio de conceptos*. Lenin dice: "Si han pasado milenios desde que nació la idea de la concatenación universal, de la cadena causal, no han transcurrido menos milenios desde que nació el concepto abstracto".

El tránsito a los conceptos abstractos en la historia del pensamiento humano consiste en el paso de la sensación al pensamiento, respecto del cual Lenin dice que es dialéctico, no sólo el tránsito de la materia a la conciencia, sino también de la sensación al pensamiento. Esto de ningún modo significa que la percepción y la sensación, en su nivel más bajo de desarrollo, estuvieran absolutamente separados del pensamiento. Significa tan sólo que predominan sobre el pensamiento, que el hombre aún no sabe utilizar los conceptos abstractos. Los conceptos abstractos, como ya lo hemos demostrado, surgen únicamente en un grado relativamente elevado de desarrollo de la técnica, de las relaciones sociales. El desenvolvimiento del pensamiento así concebido, es decir, en el sentido de capacidad para operar con conceptos abstractos que se desarrollan y se apoyan enteramente en las impresiones sensoriales, significa la *aparición y desarrollo de una forma nueva y más elevada de reflejo del mundo exterior y sobre todo una forma de reflejo de sus conexiones y leyes*. Lenin subraya esta circunstancia, cuando dice que la representación es, en cierto sentido, inferior al pensamiento porque la esencia reside en que el pensamiento debe abarcar toda representación en su movimiento y para ello tiene que ser dialéctico. El nuevo tránsito del pensamiento lógico-formal, analítico-abstracto, a la dialéctica materialista, se realiza en un nuevo grado histórico de desarrollo de la técnica, de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción y entre las clases, marcando el advenimiento de una nueva época.

Lenin planteó en toda su amplitud el problema de la creación de una *historia crítica del pensamiento* sobre la base de la historia del lenguaje, de la técnica, la ciencia y la filosofía. La historia del pensamiento, que demuestra cuán arduo trabajo ha invertido la humanidad en el transcurso de muchos cientos de miles de años, en la lucha práctica contra la naturaleza, en el desarrollo del lenguaje y de la conciencia, de la ciencia y la filosofía, derrota con absoluta fuerza de persuasión y de modo irrefutable, todos los subterfugios del idealismo subjetivo y del objetivo, que consideran al sujeto y a su conciencia eternamente iguales

y dados de una vez para siempre, y que toman de sí mismo o del espíritu absoluto toda la riqueza de contenido, creadores del mundo con arreglo a su propio deseo, a su libre albedrío.

La *historia crítica del pensamiento* descubre horizontes extraordinariamente amplios y nuevos, no sólo a los filósofos, sino también a los historiadores, e incluso a los naturalistas. En cada etapa, casi en cada paso, va confirmando la veracidad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, la justeza de *todas las orientaciones leninistas*. La historia materialista del pensamiento debe convertirse en una poderosa arma en la lucha por el materialismo dialéctico y el comunismo.

5. LENIN COMO DIALECTICO

I

En este capítulo el autor no se propone hacer una caracterización exhaustiva de la dialéctica de Lenin, pues ello nos exigiría exponer la metodología del marxismo en su conjunto, cosa que es imposible en los marcos del presente trabajo. Además, es preciso tener en cuenta que toda la obra de Lenin está completamente impregnada de dialéctica, y que en él, como en Marx, el método dialéctico se halla fundido con el contenido concreto de los fenómenos estudiados. En tales condiciones, ofrecer una exposición crítica del método dialéctico de Lenin en toda su amplitud, sólo es posible mediante el examen de todo el material concreto y de todos los problemas que debió analizar y esclarecer. Por ello nos vemos obligados a reducir nuestro tema y destacar los momentos o categorías dialécticas fundamentales, que en conjunto forman el *método dialéctico*, utilizando para este fin principalmente el análisis leninista del imperialismo, de la guerra mundial y de la revolución.

La dialéctica revolucionaria del marxismo se diferencia de la dialéctica de Hegel en que es absolutamente inimaginable sin la concepción materialista de la historia y de la naturaleza. No es algo independiente, un conjunto de categorías situadas al margen de la realidad o por encima de ella.

Esta particularidad del marxismo hace a la dialéctica materialista cualitativamente diferente de la dialéctica idealista, a pesar de que históricamente es la *continuación* de ésta.

La sucesión o continuidad histórica del pensamiento filosófico, preparó en parte las premisas del viraje revolucionario que, en el campo de la metodología científica y de la concepción general del mundo, debía realizar Marx. La dialéctica idealista en su desarrollo entró en contradicción consigo misma, pues, por su misma esencia, la dialéctica exige la concreción, mientras que todo idealismo, incluyendo el dialéctico, permanece a fin de cuentas en el terreno del pensamiento abstracto, de los conceptos o ideas. Así, pues, el desenvolvimiento inmanente de la dialéctica exigía el tránsito a la realidad, no a una realidad imaginaria y

sofística, sino viva y concreta. Entonces debía manifestarse el carácter materialista de esta realidad. Al entrar en contradicción con sus propios fundamentos la dialéctica idealista se convirtió en su antítesis, en la dialéctica materialista.

Al presentar la evolución inmanente de la dialéctica, no olvidamos, claro está, ni por un momento, la significación y el papel de las condiciones sociales, de la práctica de la lucha de clases en la sociedad contemporánea. Naturalmente, si el pensamiento es determinado por el ser, "la dialéctica práctica" condiciona la dialéctica teórica.

Hegel indicaba con toda razón que "algo es concebido y conocido en su unidad sólo en cuanto está *completamente sometido al método*"(101). Hegel se refiere aquí no al método en general, sino a un método verdaderamente científico, y considera que la dialéctica es el único método científico. El método no es algo ajeno al objeto, algo subjetivo, separado de la realidad objetiva. La peculiaridad de la metodología de Hegel estriba en que éste considera al método como *forma del contenido concreto*. Pero esto significa que la ciencia debe utilizar un *método objetivo*. Se comprende fácilmente que desde su punto de vista idealista, Hegel tampoco podía satisfacer esta exigencia, porque la realidad era reducida a la idea absoluta y el concepto de desarrollo era el contenido de esa idea absoluta. El método constituía la forma de desarrollo del contenido, es decir, la *forma de desarrollo del concepto de desarrollo*.

En la concepción de Marx, el problema del método recibió una justa solución científica. Coincidiendo con Hegel en la cuestión del carácter *objetivo* del método, Marx dio un fundamento materialista al propio método. Hegel giraba en la esfera de la idea o del concepto de desarrollo, cuya forma constituía el método. El materialismo dialéctico ve en el concepto reflejos de las cosas reales. El método no es la forma externa de las cosas ni la forma interna del concepto, sino la forma inmanente de la realidad real. Mientras que el punto de partida de todo conocimiento es la contradicción entre el sujeto y el objeto, el método establece su unidad: el contenido, el cambio y el desarrollo de la realidad objetiva deben ser reflejados en el propio método, en la forma de la ciencia. Dicho en otras palabras, el método es la concordancia del concepto con la realidad misma y "el alma de toda objetividad."

El método dialéctico tiene por cometido el conocimiento de la verdad, es decir, el conocimiento de la realidad, tal como existe objetivamente. La realidad nunca se da en forma acabada y definitiva, siendo una unidad de contrarios y un proceso de desarrollo.

El materialismo dialéctico es, en primer término, no un sistema filosófico, sino un método científico justo que somete todo contenido a la forma dialéctica que constituye el "alma" de la realidad misma.

Al volver a Lenin, es necesario ante todo subrayar que él insistió siempre en la gran significación del método dialéctico. En su opinión, el fenómeno se consideraba conocido si estaba "totalmente sometido", expresándose en el lenguaje de Hegel, al método dialéctico.

---

(101) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", p. II, pág. 199.

La realidad, a la luz de la dialéctica, es un "proceso de aparición y de destrucción" que recibe su reflejo correspondiente a nuestras representaciones y conceptos, así como en nuestra actividad práctica. La realidad objetiva, la conciencia de esta realidad y la acción práctica sobre la misma, es decir, la transformación activa de la realidad cambiante por el hombre, sobre la base del conocimiento del proceso de sus cambios: éstos son los eslabones que se enlazan dialécticamente en una síntesis total. La práctica, según nuestra concepción, consiste en la síntesis dialéctica de la realidad objetiva y del conocimiento "subjetivo" de ella. El marxismo elevó la práctica misma a las alturas teóricas, haciendo al mismo tiempo de la *teoría* un "elemento" necesario de la *práctica*.

II

Lenin concedía enorme importancia a la teoría, entre otras razones porque en la teoría, si es científica y corresponde a la realidad objetiva, se concentra la totalidad de la práctica humana. La práctica que no se apoya en una teoría científica es la expresión de un empirismo pedestre. "...La filosofía y la economía política —dice Lenin— se hallan en Marx unidas en una concepción materialista *general* del mundo. ¡En Marx encontramos la *más amplia* concepción filosófica *general!*"(102). Lenin ataca vivamente todos los aspectos del llamado "empirismo consecuente", que se aparta de la teoría y de las amplias generalizaciones. "La desesperación de ver que es imposible un análisis científico de lo presente, la renuncia a la ciencia, el deseo de desdeñar toda generalización, de eludir todo género de "leyes" del desarrollo histórico, de ocultar el *bosque* detrás de los árboles: tal es el sentido de clase del escepticismo burgués a la moda, del muerto y deletéreo escolasticismo que vemos en el señor Struve"(103).

Como vemos, Lenin condenaba la escolástica y el indiferentismo"(*) en la tendencia a diluir la realidad en el "caos de los fenómenos" y reclamaba vastas generalizaciones científicas. El "indiferentismo", el empirismo y el escepticismo son ventajosos para la burguesía contemporánea. Por eso, en todos los campos de las ciencias sociales e incluso de las ciencias naturales vemos la tendencia de los ideólogos y sabios burgueses a contentarse con los "hechos", con los "árboles", en detrimento de la teoría, del "bosque", del todo.

Por otra parte, Lenin califica de escolástica el juego a las definiciones "científicas" o la ruptura entre la teoría y la realidad, la transformación de las leyes en esencias independientes de los fenómenos, de los hechos. Este punto de vista lo sustenta el idealismo, que de esta manera divide la realidad única integral en dos mundos independientes: "el mundo de la esencia y el mundo de los fenómenos".

---

(102) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XX, pág. 173.

(103) *Ibíd.*, pág. 179.

(*) Expresión española correspondiente aproximadamente al ruso "naplevizn" y al francés "je-m'en-fichisme".

En su discusión con Struve, Lenin puso perfectamente en claro el carácter de ambas variedades de la escolástica y su inconsistencia científica. Como es sabido, en su libro "Economía y Precio" Struve tildó de fantasma a la categoría de valor. Lenin acomete con toda la fuerza de su indignación contra los intentos de tal vulgarización y rebajamiento de la ciencia.

El sentido clasista de los intentos de Struve y de todos los ideólogos burgueses por consolidar el empirismo y el idealismo como contrapeso del marxismo, no demanda explicación alguna. Está demasiado claro. En cuanto al "error" *metodológico* de Struve, Lenin lo explicó por completo, demostrando al mismo tiempo, una vez más, la incomparable supremacía y la enorme importancia de la dialéctica como método científico.

Incluso los mejores representantes de la burguesía, dice Marx, se sienten cautivados por el *mundo de la apariencia externa;* si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidieran directamente, sería superflua toda ciencia. La economía vulgar no está en condiciones de descubrir la *conexión interna de los fenómenos;* permanece en el mundo de la apariencia externa.

El método dialéctico establece la exacta correlación entre "la forma de manifestación" y la "esencia de las cosas". Partiendo de este punto de vista dialéctico, es decir, de la *contradicción entre la esencia y el fenómeno* por una parte, y su conexión o *unidad* por otra, Lenin subraya, refiriéndose a la cuestión suscitada por Struve acerca de la relación entre el precio y el valor, que la ciencia en todas partes nos demuestra, entre el aparente caos de los fenómenos, la manifestación de las leyes fundamentales. "El precio es la manifestación de la ley del valor. El valor es la ley de los precios, es decir, la expresión generalizada del fenómeno precio"(104).

Decir en cambio que el valor es *independiente* del precio, significa burlarse de la ciencia. "Si el precio es una relación de cambio —dice más adelante Lenin— se hace inevitable comprender la diferencia entre la relación de cambio individual y la permanente, entre lo casual y lo general, entre lo momentáneo y lo que abarca un prolongado lapso. Una vez entendido esto —y sin duda ha sido entendido— de manera no menos inevitable nos elevamos de lo casual e individual a lo estable y general, del precio al valor"(105). Y prosigue: "Si el precio es la «relación de cambio realizada», se nos permitirá preguntar: ¿entre quiénes existe esa relación? Sin duda entre las economías que participan en el cambio. Si esta «relación de cambio» no aparece eventualmente como excepción, por un corto tiempo, sino que se repite con regularidad inmutable, en todos los sitios y cada día, no cabe duda que dicha «relación» liga en *un mismo régimen económico* el conjunto de las economías"(106).

No pudiendo detenerme aquí detalladamente en la dialéctica de la "esencia" y el "fenómeno" tal como la desarrollaron Marx y Lenin,

---

(104) *Ibid.*, pág. 181.
(105) *Ibid.*, pág. 182.
(106) *Ibid.*

lo que espero hacer desde otro ángulo, considero necesario destacar que la *realidad* no constituye separadamente un "mundo de la apariencia externa" o "caos de fenómenos", ni es la esencia en sí, sino su *unidad* dialéctica. La apariencia externa tomada separadamente de la esencia, de la ley, constituye lo que se llama "inesencial", dice Hegel. La "esencia" encierra lo "inesencial" y contiene su relación con otra conexión, es decir, con la conexión interna.

III

Lenin, en calidad de dialéctico, exigió siempre el enfoque *concreto* de los fenómenos investigados. La verdad abstracta no existe, la verdad es siempre concreta. Lo abstracto se basa en una concepción puramente formal, racional, del *concepto*. La verdad concreta parte de la concepción dialéctica del concepto.

Por eso, habitualmente, por concepto se entienden las representaciones universales, dice Hegel. "Cuando se habla del concepto, de ordinario se entiende nada más que la universalidad abstracta, o representación general. Así, pues, se habla del concepto de flor, vegetal, animal, etc., y se piensa que estos conceptos se producen como consecuencia de omitir las determinaciones particulares, mediante las cuales las distintas flores, vegetales, etc., se diferencian entre sí, y de conservar sus rasgos comunes. El entendimiento se representa los conceptos bajo este aspecto, y la empiria ve con razón esos conceptos como formas y sombras vacías"[107].

Así concebido el concepto, subraya Hegel con razón, se pierde de vista todo lo natural, lo único, lo particular, desaparece toda la riqueza de diversidades en la naturaleza. "La actividad viva y ruidosa de la naturaleza calla en el silencio del pensamiento; sus lozanas creaciones, que se organizan en miles de formas atractivas y prodigiosas se marchitan y convierten en universalidades informes, como si se revistieran con la informe niebla del norte".

El concepto dialéctico debe distinguirse por el carácter concreto. Y por eso las particularidades de las cosas deben ser comprendidas en este concepto, el único científico, considerado como totalidad. El concepto, dice Hegel en otro pasaje, es una *totalidad concreta* porque lo singular contiene también la relación consigo mismo, es decir, lo universal. Los momentos del concepto no pueden ser separados unos de otros[108]. Por consiguiente, el concepto científico dialéctico incluye todas las *particularidades* de los fenómenos, las cuales, junto con lo *universal* dan la totalidad y la concatenación concreta. Porque la relación interna de las particularidades permite el *tránsito* a lo universal, y a la inversa, es

(107) *Hegel*, "Encyclopädie", § 163.

(108) En su artículo "Marx y Hegel" ("Bajo la Bandera del Marxismo", 1924), quien esto escribe subrayaba especialmente la importancia del concepto dialéctico para la ciencia.

decir, de las definiciones universales, que denotan la *conexión*, es necesario pasar al contenido concreto y particular.

El marxismo siempre concedió gran importancia al momento de lo *particular*, de lo *peculiar*, conjugándolo con lo *universal* y la sujeción a leyes. Lenin comprendió mejor que nadie la dialéctica de lo *peculiar* y lo *universal*, tanto su conexión interna como su diferencia y oposición. Esta capacidad para utilizar la dialéctica en las "particularidades" señaladas por ella, era, a nuestro juicio, la fuente de su potencia como teórico y como práctico. Al tiempo que otros marxistas abordaban y abordan los diversos problemas de la vida social desde el punto de vista de un "clisé" de la teoría de Marx sobre las *leyes del desarrollo* de la vida social *en general*, Lenin, apoyándose en esta universal sujeción a leyes, no perdía de vista las particularidades de los fenómenos de una época, de un estadio, de un momento determinados y destacaba el principal eslabón (lo particular), que expresaba en las condiciones dadas el *momento esencial de lo universal*, es decir lo universal mismo. Así lo particular se transforma dialécticamente en lo universal, y lo universal en lo particular. Y por este medio, Lenin, en oposición a otros marxistas que se mantenían en el terreno de la verdad *abstracta*, afirmaba la *verdad concreta*.

"La lógica formal, a la que se limitan en las escuelas (a la que deben limitarse —con correcciones— en los grados inferiores de la escuela) —dice Lenin— toma las definiciones formales guiándose por lo que es más común o por lo que más salta a la vista, y se reduce a eso"(109). En cambio la lógica dialéctica exige el estudio concreto, en todos los aspectos, del objeto, y bajo el cual todas las conexiones, todas las particularidades se toman en consideración. Las definiciones generales o universales, precisamente en razón de su universalidad, es decir, de su carácter abstracto, a menudo no son suficientes con respecto a un caso *particular*.

Tales son las leyes de la dialéctica, la cual no admite los fenómenos "puros" en la naturaleza ni en la sociedad. Nunca se debe olvidar la significación condicional relativa de todas las definiciones en general, que nunca pueden abarcar las múltiples conexiones de los fenómenos en su desarrollo total. "En la naturaleza y en la sociedad *no existen* ni pueden existir fenómenos «puros». Así nos lo enseña precisamente la dialéctica de Marx, según la cual el concepto mismo de pureza implica cierta estrechez y unilateralidad del conocimiento humano, que no abarca plenamente al objeto en toda su complejidad. En el mundo no hay ni puede haber un capitalismo «puro», siempre se halla *mezclado* con elementos feudales, pequeñoburgueses u otra cosa"(110). Estas particularidades concretas deben ser tenidas en cuenta tanto por el teórico como por el práctico. El dialéctico debe comprender el *nexo* de lo particular con lo universal, pero también la *diferencia* entre uno y otro. En el proceso histórico concreto, en este "movimiento dialéctico", algunas veces

(109) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXII, pág. 72.
(110) *Ibid.*, t. XXI, pág. 210.

se destacan con gran fuerza las *particularidades*, otras, en cambio, pasan a segundo plano y lo general, por así decirlo, avanza a primera línea. En cada caso singular, el análisis concreto debe demostrar qué es lo esencial para el momento dado y qué lo "casual".

Sobre esta relación entre lo particular y lo general habla Lenin en muchos lugares. Expondremos tan sólo aquellas citas que consideramos necesarias para ilustrar nuestra idea fundamental. La significación de lo particular y lo singular ha sido inmortalizada por Lenin en la palabra extraordinariamente afortunada de "eslabón", que no significa la existencia aislada de un momento particular, sino su relación con toda la *cadena*. Lo particular no puede ser separado de lo general y lo general no puede ser tomado fuera de su conexión y dependencia con lo particular.

En su polémica con Junius (Rosa Luxemburgo) Lenin subraya que la dialéctica de Marx exige el análisis concreto de cada situación histórica particular. La lucha de clases es el mejor medio contra la invasión, —escribía Junius—. Pero porque es cierto *en general*, es decir, respecto a la burguesía que derriba el feudalismo y respecto al proletariado que derriba a la burguesía, precisamente porque —replica Lenin— esta tesis es cierta con respecto a *toda opresión* de clase, es *demasiado general* y por ello insuficiente con respecto al caso particular dado. Pues la guerra civil contra la burguesía, explica más adelante Lenin, es también uno de los tipos de la lucha de clases y sólo un determinado aspecto de la lucha de clases libraría a Europa del peligro de una invasión. En otro pasaje señala directamente que no se debe olvidar "la elemental distinción lógica entre lo *particular* y lo *general*"[111]. Un lector que no llega al pensamiento dialéctico se apresurará quizá, basándose en esto, a separar metafísicamente lo particular de lo general, transformando al primero en algo independiente. Esto, desde luego, sería erróneo. El establecer una acertada relación concreta entre lo particular y lo general es también una tarea del análisis concreto. Si consideramos, por ejemplo, la guerra imperialista de 1914 - 1918, el análisis concreto debe descubrir la esencia real de esta guerra, según se expresa Lenin. Una vez llegados a la "esencia real" de la guerra, se puede valorar después correctamente la relación recíproca entre las diferentes particularidades o momentos que actuaron en ella. Al mismo tiempo, se aclarará para nosotros la relación entre "el mundo de la apariencia externa" de la guerra, y su esencia, es decir, ante nosotros se descubre la realidad concreta con todas sus contradicciones.

Descubrir la "esencia real" de la guerra y, además, de los otros fenómenos de la vida social, significa reducir los hechos exteriores a las "fuerzas fundamentales": el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases. Así, Lenin dice: "La dialéctica exige que un fenómeno social sea estudiado en todas sus facetas, en su desarrollo, y que su aspecto exterior, su apariencia, sea reducido a las fuerzas motrices esen-

(111) *Ibíd.*, t. XXII, pág. 330.

decir, de las definiciones universales, que denotan la *conexión*, es necesario pasar al contenido concreto y particular.

El marxismo siempre concedió gran importancia al momento de lo *particular*, de lo *peculiar*, conjugándolo con lo *universal* y la sujeción a leyes. Lenin comprendió mejor que nadie la dialéctica de lo *peculiar* y lo *universal*, tanto su conexión interna como su diferencia y oposición. Esta capacidad para utilizar la dialéctica en las "particularidades" señaladas por ella, era, a nuestro juicio, la fuente de su potencia como teórico y como práctico. Al tiempo que otros marxistas abordaban y abordan los diversos problemas de la vida social desde el punto de vista de un "clisé" de la teoría de Marx sobre las *leyes del desarrollo* de la vida social *en general*, Lenin, apoyándose en esta universal sujeción a leyes, no perdía de vista las particularidades de los fenómenos de una época, de un estadio, de un momento determinados y destacaba el principal eslabón (lo particular), que expresaba en las condiciones dadas el *momento esencial de lo universal*, es decir lo universal mismo. Así lo particular se transforma dialécticamente en lo universal, y lo universal en lo particular. Y por este medio, Lenin, en oposición a otros marxistas que se mantenían en el terreno de la verdad *abstracta*, afirmaba la *verdad concreta*.

"La lógica formal, a la que se limitan en las escuelas (a la que deben limitarse —con correcciones— en los grados inferiores de la escuela) —dice Lenin— toma las definiciones formales guiándose por lo que es más común o por lo que más salta a la vista, y se reduce a eso"[109]. En cambio la lógica dialéctica exige el estudio concreto, en todos los aspectos, del objeto, y bajo el cual todas las conexiones, todas las particularidades se toman en consideración. Las definiciones generales o universales, precisamente en razón de su universalidad, es decir, de su carácter abstracto, a menudo no son suficientes con respecto a un caso *particular*.

Tales son las leyes de la dialéctica, la cual no admite los fenómenos "puros" en la naturaleza ni en la sociedad. Nunca se debe olvidar la significación condicional relativa de todas las definiciones en general, que nunca pueden abarcar las múltiples conexiones de los fenómenos en su desarrollo total. "En la naturaleza y en la sociedad *no existen* ni pueden existir fenómenos «puros». Así nos lo enseña precisamente la dialéctica de Marx, según la cual el concepto mismo de pureza implica cierta estrechez y unilateralidad del conocimiento humano, que no abarca plenamente al objeto en toda su complejidad. En el mundo no hay ni puede haber un capitalismo «puro», siempre se halla *mezclado* con elementos feudales, pequeñoburgueses u otra cosa"[110]. Estas particularidades concretas deben ser tenidas en cuenta tanto por el teórico como por el práctico. El dialéctico debe comprender el *nexo* de lo particular con lo universal, pero también la *diferencia* entre uno y otro. En el proceso histórico concreto, en este "movimiento dialéctico", algunas veces

(109) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXII, pág. 72.
(110) *Ibid.*, t. XXI, pág. 210.

se destacan con gran fuerza las *particularidades*, otras, en cambio, pasan a segundo plano y lo general, por así decirlo, avanza a primera línea. En cada caso singular, el análisis concreto debe demostrar qué es lo esencial para el momento dado y qué lo "casual".

Sobre esta relación entre lo particular y lo general habla Lenin en muchos lugares. Expondremos tan sólo aquellas citas que consideramos necesarias para ilustrar nuestra idea fundamental. La significación de lo particular y lo singular ha sido inmortalizada por Lenin en la palabra extraordinariamente afortunada de "eslabón", que no significa la existencia aislada de un momento particular, sino su relación con toda la *cadena*. Lo particular no puede ser separado de lo general y lo general no puede ser tomado fuera de su conexión y dependencia con lo particular.

En su polémica con Junius (Rosa Luxemburgo) Lenin subraya que la dialéctica de Marx exige el análisis concreto de cada situación histórica particular. La lucha de clases es el mejor medio contra la invasión, —escribía Junius—. Pero porque es cierto *en general*, es decir, respecto a la burguesía que derriba el feudalismo y respecto al proletariado que derriba a la burguesía, precisamente porque —replica Lenin— esta tesis es cierta con respecto a *toda opresión* de clase, es *demasiado general* y por ello insuficiente con respecto al caso particular dado. Pues la guerra civil contra la burguesía, explica más adelante Lenin, es también uno de los tipos de la lucha de clases y sólo un determinado aspecto de la lucha de clases libraría a Europa del peligro de una invasión. En otro pasaje señala directamente que no se debe olvidar "la elemental distinción lógica entre lo *particular* y lo *general*"(111). Un lector que no llega al pensamiento dialéctico se apresurará quizá, basándose en esto, a separar metafísicamente lo particular de lo general, transformando al primero en algo independiente. Esto, desde luego, sería erróneo. El establecer una acertada relación concreta entre lo particular y lo general es también una tarea del análisis concreto. Si consideramos, por ejemplo, la guerra imperialista de 1914 - 1918, el análisis concreto debe descubrir la esencia real de esta guerra, según se expresa Lenin. Una vez llegados a la "esencia real" de la guerra, se puede valorar después correctamente la relación recíproca entre las diferentes particularidades o momentos que actuaron en ella. Al mismo tiempo, se aclarará para nosotros la relación entre "el mundo de la apariencia externa" de la guerra, y su esencia, es decir, ante nosotros se descubre la realidad concreta con todas sus contradicciones.

Descubrir la "esencia real" de la guerra y, además, de los otros fenómenos de la vida social, significa reducir los hechos exteriores a las "fuerzas fundamentales": el desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases. Así, Lenin dice: "La dialéctica exige que un fenómeno social sea estudiado en todas sus facetas, en su desarrollo, y que su aspecto exterior, su apariencia, sea reducido a las fuerzas motrices esen-

(111) *Ibíd.*, t. XXII, pág. 330.

ciales, al desenvolvimiento de las fuerzas productivas y a la lucha de clases"[112].

IV

La realidad es infinitamente diversa, pese a su unidad. A la luz de la lógica dialéctica estas contradicciones aparentes coinciden y se armonizan. En la naturaleza y en la sociedad no hay dos fenómenos absolutamente idénticos. En todas partes vemos la unidad de fenómenos diferentes, pero, concretamente, cada fenómeno singular es algo relativamente independiente y original, es decir, una "desviación" de la uniformidad.

En el pensamiento *abstracto* aparece el momento de uniformidad o de identidad; en el pensamiento concreto debemos necesariamente combinar esta uniformidad con la variedad. "Hasta los trusts, hasta los bancos en el imperialismo moderno, siendo igualmente inevitables en el capitalismo desarrollado, no son idénticos en su aspecto concreto en diferentes países. Tanto más diferentes son, pues, a pesar de su homogeneidad en lo fundamental, las formas políticas en los países imperialistas avanzados, EE.UU., Inglaterra, Francia y Alemania. La misma diversidad aparecerá en el camino que recorrerá la humanidad desde el imperialismo de hoy hasta la revolución socialista de mañana. Todas las naciones llegarán al socialismo, eso es inevitable, pero todas llegarán de modo diferente, cada una aportará cierta originalidad en tal o cual forma de la democracia, en tal o cual variedad de la dictadura del proletariado, en tal o cual ritmo en las transformaciones socialistas de los diversos aspectos de la vida social. Nada hay más pobre en el aspecto teórico y nada más ridículo en el aspecto práctico que, «en nombre del materialismo histórico», imaginarse el futuro de *esa* manera, pintado de un uniforme color grisáceo: eso sería tener una imaginación muy pobre y torpe"[113].

El método dialéctico aplicado a la historia (e incluso a la naturaleza), al establecer la línea general del desarrollo, las leyes generales, tiene en cuenta dialécticamente la importancia de la originalidad, de lo específico, que, aunque se contiene en las leyes generales, posee una enorme importancia cuando se considera la totalidad concreta, constituyendo un momento muy importante de ésta. Aquí hay que recordar que las leyes más generales en la situación concreta varían, en dependencia de toda la serie de condiciones específicas, peculiares del "medio" dado. Remitirse a las leyes generales sin tener en cuenta las condiciones concretas, conduce inevitablemente a conclusiones metafísicas, abstractas. Por eso, Lenin con toda razón caracterizaba como dialéctica su actitud ante nuestra revolución.

Lenin considera que lo más esencial y decisivo en el marxismo es la dialéctica revolucionaria, que en una época de revolución exige del partido revolucionario la máxima flexibilidad. No basta estar pertrecha-

(112) *Ibid.*, t. XXI, págs. 193-194.
(113) *Ibid.*, t. XXIII, pág. 58.

do con el conocimiento de las leyes generales, con la línea general del desarrollo de la historia universal. Esto es, claro está, extraordinariamente importante, y la teoría de Marx sobre las leyes del desarrollo social y sobre la dirección general del régimen capitalista hacia el régimen socialista constituye el fundamento de toda política proletaria. Pero esto no es todo, pues es necesario asimilar la dialéctica revolucionaria de Marx y saber utilizarla en cada etapa del desarrollo histórico; ya que nadie puede anticipar ni prever en su aspecto concreto, en todos sus detalles, estas etapas.

La dialéctica revolucionaria, dice Lenin, enseña que "dentro de las leyes generales de desarrollo de toda la historia universal no quedan en manera alguna excluidas, sino que por el contrario, presupuestas ciertas etapas peculiares de desarrollo, tanto en lo que hace a la forma como al orden de sucesión. No les pasa siquiera por la cabeza (a los demócratas pequeñoburgueses. - *A. D.*) que por ejemplo Rusia, que se encuentra en la línea divisoria entre los países civilizados y los que por primera vez son arrastrados de modo definitivo, por esta guerra, a la civilización —todo Oriente, los países no europeos—; que en Rusia debían manifestarse ciertas peculiaridades, paralelas, claro está, a la línea del desarrollo mundial, pero que diferencian su revolución de todas las anteriores ocurridas en los países de Europa occidental e introducen algunas innovaciones parciales al desplazarse a los países orientales. Por ejemplo, no puede ser más vulgar la argumentación, que aprendieron de memoria en la época del desarrollo de la socialdemocracia en Europa occidental, de que nosotros no hemos madurado para el socialismo, de que —como se expresan algunos «eruditos» señores que militan en sus filas— entre nosotros no existen condiciones económicas objetivas para construir el socialismo. A ninguno de ellos se le pasa por la imaginación preguntarse: ¿un pueblo que se encontró en una situación revolucionaria como la que se produjo durante la primera guerra imperialista, no podía, impulsado por su situación sin salida, lanzarse a una lucha que le brindara aunque más no fuese ciertas perspectivas de conquistar para sí condiciones fuera de las habituales que le permitieran lograr un nivel más elevado de civilización?"(114).

La dialéctica es un instrumento o herramienta de excepcional precisión del conocimiento y de la lucha práctica. Pero su fuerza radica en la exigencia del análisis concreto y del más cuidadoso estudio de la realidad. A la dialéctica le son ajenos los esquemas apriorísticos y, en general, cualquier clase de esquemas acabados. Por ello no basta, por ejemplo, afirmar que, sobre la base de las leyes generales del desarrollo de la sociedad capitalista, Rusia está ante una revolución democráticoburguesa y que, por consiguiente, la burguesía es la que debe realizar esa revolución.

La "astucia" del proceso histórico va a veces tan lejos, que origina situaciones a primera vista paradojales, obligando al proletariado, en alianza con el campesinado, a realizar la revolución democráticoburgue-

(114) *Ibíd.*, t. XXXIII, págs. 437-438.

sa. Porque en la realidad viva el factor decisivo no es simplemente la ley general, sino las peculiaridades, las excepciones a la ley general, las condiciones particulares, a través de las cuales se abren paso las leyes generales.

La línea general del desarrollo no es negada, no es "superada" por las peculiaridades que, a su vez, son la expresión y el resultado de las leyes generales, pero varía de tal modo que crea, según expresa Lenin, cierta originalidad ya sea de la forma, ya sea del orden de esta misma línea general del desarrollo. Este planteamiento dialéctico, extraordinariamente profundo del problema, permite a Lenin hacer una afirmación a primera vista "extraña": el grado de desarrollo de las fuerzas productivas en Rusia no es el único factor decisivo para valorar nuestra revolución.

¿Significa esta afirmación que se niega el desarrollo de las fuerzas productivas como "factor" fundamental de la evolución social? De ninguna manera. En primer lugar, porque el propio desarrollo de las fuerzas productivas en Rusia ha creado una situación peculiar en la cual se hace posible realizar la alianza de la "guerra campesina" con el movimiento obrero. En segundo lugar, el desarrollo de las fuerzas productivas en escala mundial acarreó como resultado, una guerra imperialista, sin precedentes en la historia, que creó una peculiar situación revolucionaria internacional.

Las mencionadas condiciones, al cambiar hasta cierto punto la *forma* del desarrollo, crearon también un *orden* distinto del desarrollo, abriendo la "posibilidad de *pasar de un modo diferente*[115] que en todos los demás países del occidente de Europa a la creación de las premisas fundamentales de la civilización", según se expresa Lenin.

Para implantar el socialismo se requieren, por un lado, condiciones económicas objetivas, y por otro, un determinado nivel cultural. Si esto es así, y lo es sin duda, en virtud de la ley dialéctica de la "acción recíproca", en una cierta situación histórica "...¿no podemos comenzar por la conquista, por vía revolucionaria, de las premisas necesarias para obtener ese determinado nivel, y *después*, en base al poder obrero y campesino y el régimen soviético, emprender la tarea de alcanzar a los demás países?"[116].

Los hombres que piensan metafísicamente, aunque hayan aprendido de memoria a Marx, pero sin asimilarse el espíritu de su doctrina —la dialéctica revolucionaria— se imaginan el paso del capitalismo al socialismo de tal modo que primero el capitalismo debe "agotarse" hasta el fin y sólo después se realizará por sí mismo el paso al socialismo. Semejante idea del desarrollo o transformación del capitalismo en socialismo no tiene nada de común con el marxismo. La gran idea de la transformación del organismo social, idea a la cual Marx sitúa en la base de la ciencia que estudia el proceso objetivo de la transformación de

(115) Subrayado por mí. - *A. D.*
(116) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXXIII, pág. 438.

las formas sociales, es tergiversada hasta la raíz por este enfoque metafísico.

La idea de la transformación, como la concibe el marxismo, implica, en cuanto se trata de procesos históricos, del desarrollo social, como factor decisivo, la actividad del hombre, es decir, la lucha de clases. La historia humana la hacen los hombres. El profundísimo sentido de la doctrina marxista consiste, en última instancia, en reducir las categorías económicas a las relaciones sociales entre los hombres. Por eso, la concepción "automática" del desarrollo social, no armoniza en absoluto con el marxismo. El desarrollo de las fuerzas productivas en la sociedad contemporánea, pone de manifiesto y agudiza las contradicciones entre las clases sociales que se ven obligadas a resolver esas contracciones mediante una encarnizada lucha de clases, mediante revoluciones y guerras civiles. Así, pues, el marxismo es, por su esencia misma, ajeno a todo automatismo, fatalismo, etc. Quien sustenta una concepción automática y fatalista sobre el curso natural de las cosas, es un metafísico de pies a cabeza y completamente ajeno a la dialéctica.

Ya en 1894, en su obra "Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del Sr. Struve", Lenin hizo una caracterización brillante del método objetivista por una parte, y del materialismo dialéctico por otra, que consideramos necesario transcribir íntegramente.

"El objetivista habla de la necesidad de un proceso histórico dado; el materialista verifica con precisión que existen la formación económico-social dada y las relaciones antagónicas engendradas por ella. Al demostrar la necesidad de una serie dada de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologista de esos hechos; ...el materialista habla de la clase que «administra» el orden económico dado, creando ciertas formas de resistencia de las otras clases. Así, pues, el materialista es, por un lado, más consecuente que el objetivista y aplica su objetivismo con mayor profundidad y plenitud. No se limita a señalar la necesidad del proceso, sino que aclara qué formación económico-social es precisamente la que da contenido a ese proceso, *qué clase, precisamente*, determina esa necesidad. En el caso dado, por ejemplo, el materialista no se limitaría a verificar que hay «tendencias históricas invencibles», sino que señalaría la existencia de ciertas clases que determinan el contenido del orden de cosas dado y excluyen la posibilidad de una solución al margen de la acción de los productores mismos. Por otro lado, el materialismo implica, por decirlo así, el espíritu de partido que, en toda valoración de los acontecimientos, obliga a defender franca y abiertamente el punto de vista de un grupo social determinado"(117).

El objetivista cae inevitablemente en el punto de vista del apologista del orden existente, en el del fatalista, lo que, en última instancia, es lo mismo. Lenin previó que Struve se convertiría en un apologista de la esclavitud asalariada, pues la futura evolución de Struve ya se contenía parcialmente en su "objetivismo". El objetivismo marxista, como

(117) *Ibíd.*, t. I, págs. 380-381.

vemos, se asemeja poco al objetivismo de Struve y de los fatalistas modernos. Por otra parte, Lenin deslinda acertadamente los campos entre el marxismo y el subjetivismo y psicologismo, que parten de las "ideas y sentimientos" de los individuos y que reducen así la historia a la actividad de los individuos vivos que han hecho realidad sus ideales, independientemente de las leyes que rigen objetivamente.

"También yo —decía Lenin respondiendo a los populistas— sostengo el firme criterio de que tenía que ver con individuos «vivos», reales, con ideas y sentimientos reales; ese criterio consistía en que las «ideas y los sentimientos» se habían expresado en acciones y creado determinadas relaciones sociales. Es cierto que yo nunca digo que «la historia la hacen los individuos vivos» (pues me parece una frase vacía), pero, al investigar las relaciones sociales *reales* y su desarrollo real, investigo precisamente el producto de individuos vivos"(118).

El marxismo estableció la diferencia entre la estructura económica de la sociedad, entre el *contenido*, y su *forma* política e ideológica. Cada estructura económica es un sistema históricamente determinado de relaciones de producción que posee sus leyes específicas. "...Las acciones de los «individuos vivos» en el seno de cada una de esas formaciones económico-sociales, acciones infinitamente diversas y, al parecer, no susceptibles de sistematización, fueron sintetizadas y traducidas a acciones de grupos de individuos, que se distinguían entre sí por el papel que desempeñaban en el sistema de las relaciones de producción, por las condiciones de la producción y, consiguientemente por las condiciones de su medio de vida y por los intereses que ese medio determinaba: en pocas palabras, fueron traducidas a las acciones de las *clases*, cuya lucha determinaba el desarrollo de la sociedad"(119).

Tal como lo concebía Struve, cuyo punto de vista compartían y comparten de hecho los revisionistas y los oportunistas de la socialdemocracia, el objetivismo debía conducir a aceptar y justificar el imperialismo y la guerra mundial y, por lo mismo, negar la lucha revolucionaria de las masas por el socialismo. Cunow y todos los socialdemócratas de derecha, después de haber reconocido la necesidad objetiva del imperialismo, se convirtieron en sus apologistas, por no ser capaces de "superar" dialécticamente su inevitabilidad, poniendo de manifiesto sus contradicciones. Para evitar malas interpretaciones, repetimos que aquí analizamos los fundamentos metodológicos, sin referirnos a la cuestión de las causas y condiciones *sociales* que han determinado la actitud de los revisionistas frente a la guerra imperialista.

Así, el método metafísico, que ellos oponían y siguen oponiendo al método dialéctico, lleva efectivamente a una actitud fatalista ante la realidad. Si el imperialismo es necesario, seremos imperialistas: tal es el punto de vista de los fatalistas. El materialismo dialéctico rechaza tanto este objetivismo metafísico como el subjetivismo idealista separado de la realidad objetiva y basado en las "ideas y sentimientos", con-

(118) *Ibid.*, pág. 388.
(119) *Ibid.*, pág. 391.

traponiéndoles un determinismo u objetivismo, acertadamente concebido, que no excluye las acciones humanas, sino que las incluye como componente necesario. La libertad y la necesidad son dialécticamente armonizadas por la doctrina marxista. El determinismo, según expresaba Lenin, proporciona la base para una acción racional.

Por ello Kautsky no tenía razón alguna cuando escribió durante la guerra que la extrema izquierda quería "oponer" el socialismo al imperialismo inevitable. Si efectivamente hubieran opuesto el socialismo al inevitable imperialismo, se habrían situado en el subjetivismo. Pero Kautsky, por lo visto, había olvidado completamente que el socialismo no se opone desde fuera al imperialismo, sino que es el resultado de las contradicciones internas del propio imperialismo y que, por consiguiente el socialismo se opone al imperialismo por el propio desarrollo de las relaciones sociales. Más adelante Kautsky criticaba a la extrema izquierda por el hecho de que ésta exigiera, dice él, la inmediata realización del socialismo. Pero él, Kautsky, no cree en la inmediata realización del socialismo. ¿Qué conclusión, cabe preguntarse, se deduce de esta desconfianza? Evidentemente, el conformismo con la realidad. Nosotros sabemos que la socialdemocracia alemana siguió precisamente ese camino. Sin embargo, la solución marxista de este problema sólo podía ser la indicada por Lenin: la propaganda y la preparación de las acciones revolucionarias, para pasar, en el momento correspondiente, a las acciones mismas.

VI

En su análisis del imperialismo, de la guerra mundial y de los partidos socialistas, Lenin ofreció un brillante modelo de aplicación del método del materialismo dialéctico.

El imperialismo es el estadio superior del capitalismo, su última fase y, por consiguiente, la víspera de la revolución socialista. En su análisis teórico e histórico del capitalismo, Marx demostró que la libre competencia engendra la concentración de la producción y que esta concentración, en un determinado grado de desarrollo, conduce al monopolio. Así, pues, como resultado del desarrollo de las relaciones capitalistas, la libre competencia se transforma en su antítesis, en el monopolio, y el capitalismo en imperialismo. "El capitalismo, en su fase imperialista conduce de lleno a la socialización de la producción en sus más variados aspectos; arrastra, por decirlo así, a los capitalistas, en contra de su voluntad y conciencia, a un nuevo régimen social de transición entre la absoluta libertad de competencia y la socialización completa.

La producción pasa a ser social, pero la apropiación continúa siendo privada. Los medios sociales de producción siguen siendo propiedad privada de un reducido número de individuos. Se conserva el marco general de la libre competencia formalmente reconocida, y el yugo de

unos cuantos monopolistas sobre el resto de la población se hace cien veces más duro, más sensible, más insoportable"[120].

El imperialismo ya no es el viejo capitalismo, pero tampoco es nada esencialmente nuevo ni particular con respecto al capitalismo. El imperialismo es la víspera de una nueva formación económico-social. Aún siendo algo nuevo en el marco del viejo capitalismo, el imperialismo es la continuación de este último, pero no su eliminación, su negación. Estas "sutilezas" dialécticas dan resultados extraordinariamente importantes, que tienen significación decisiva para elaborar una política y una táctica acertadas que dimanan del estudio objetivo de la realidad mediante la aplicación del método dialéctico.

La idea fundamental de Lenin consiste pues en que el imperialismo es una continuación del capitalismo. Esto significa que la esencia, el contenido del capitalismo, no ha variado, pese al cambio de su forma, incluso pese al cambio parcial de su contenido, y que el imperialismo no significa una *interrupción de la continuidad* en el desarrollo del viejo capitalismo, sino la *continuación del proceso ininterrumpido* de cambio del capitalismo sobre su misma base, dentro de los mismos marcos de la libre competencia, la producción mercantil, etc. El imperialismo es, por consiguiente, sólo un *estadio,* aunque superior, del capitalismo.

En confirmación de lo dicho citaremos una larga transcripción de la obra de Lenin sobre el imperialismo. "El imperialismo surgió como desarrollo y continuación directa del capitalismo general. Pero el capitalismo se trocó en capitalismo imperialista únicamente al llegar a un grado muy alto de su desarrollo, cuando algunas de sus características fundamentales comenzaron a convertirse en su antítesis, cuando tomaron cuerpo y se manifestaron en toda la línea los rasgos de la época de transición del capitalismo a una estructura económica y social más elevada. Lo que hay de fundamental en este proceso, desde el punto de vista económico, es la sustitución de la libre competencia por los monopolios capitalistas. La libre competencia es la característica fundamental del capitalismo y de la producción mercantil en general; el monopolio es todo lo contrario de la libre competencia, pero esta última se va convirtiendo ante nuestros ojos en monopolio, creando la gran producción, desplazando a la pequeña, remplazando la gran producción por otra todavía mayor y concentrando la producción y el capital hasta tal punto, que de su seno ha surgido y surge el monopolio: los cárteles, los sindicatos, los trusts, y, fusionándose con ellos, el capital de una decena escasa de bancos que manejan miles de millones. Y al mismo tiempo los monopolios, que se derivan de la libre competencia, no la eliminan, sino que existen por encima de ella y al lado de ella, engendrando así contradicciones, rozamientos y conflictos particularmente agudos y bruscos. El monopolio es el tránsito del capitalismo a un régimen superior"[121].

¿Qué nos dice Lenin aquí? El análisis concreto de la época actual demuestra que el imperialismo es la *continuación directa* del capitalis-

(120) *Ibíd.*, t. XXII, págs. 193-194.
(121) *Ibíd.*, págs. 252-253.

mo, que sus propiedades fundamentales no han cambiado aunque algunas de ellas comenzaron a transformarse en su *antítesis*. La libre competencia es una de las propiedades fundamentales del capitalismo; el monopolio es la antítesis directa de la libre competencia. El monopolio es el producto, el resultado de la libre competencia, se deriva de ésta. El capitalismo, fundado en la libre competencia, en su propio desarrollo engendra inevitablemente su propia antítesis: el monopolio. Pero el monopolio, que nace de la libre competencia, no la elimina, sino que existe por encima de ella y al lado de ella, suscitándose así contradicciones y conflictos particularmente agudos.

La transformación del capitalismo en imperialismo es el tránsito de la *cantidad* a la *calidad*, como dice Lenin. Es imposible, claro está, determinar exactamente el día y el año de la transformación del capitalismo en imperialismo, por la simple razón de que "todos los límites en la naturaleza y la sociedad son convencionales y móviles", pero se puede decir en general que el viraje del viejo al nuevo capitalismo se produjo en el período que va de fines del siglo XIX a comienzos del XX.

No entra en nuestro cometido el examen de todos los rasgos fundamentales del imperialismo. Lo importante es únicamente establecer que el imperialismo, o lo que es lo mismo, el capitalismo en su forma superior, es la unión de momentos contradictorios, una mezcla de lo viejo y de lo nuevo —la libre competencia y el monopolio— pero sobre la base de la primera. Precisamente, estos momentos y contradicciones fundamentales hacen del imperialismo la época de transición entre el viejo capitalismo y el socialismo. Dicho en otras palabras: el imperialismo es el *capitalismo agonizante*, según expresión de Lenin, porque las relaciones privadas de la economía y de la propiedad, que constituyen la envoltura de la fase imperialista del capitalismo, no corresponden ya al contenido de la producción social. Esta envoltura tiene que ser eliminada mediante la lucha revolucionaria. Pero esa envoltura puede conservarse artificialmente durante algún tiempo, el cual será un período de putrefacción del capitalismo. "El capitalismo, progresista en otros tiempos, se ha vuelto reaccionario; ha desarrollado hasta tal extremo las fuerzas productivas que a la humanidad no le queda otro camino que pasar al socialismo o bien sufrir durante años e incluso durante decenios, la lucha armada de las «grandes» potencias por el mantenimiento artificial del capitalismo mediante las colonias, los monopolios, los privilegios y todo género de opresión nacional"[122].

VII

Luego de haber elucidado el contenido económico de la época contemporánea, Lenin, basándose en ello, supo definir mejor que nadie el carácter de la guerra mundial, así como las tareas del proletariado planteadas por la guerra y el imperialismo. "La guerra actual tiene un carácter imperialista. Ha sido engendrada por las condiciones de la época en que el capitalismo ha alcanzado la fase superior de su desarrollo;

(122) *Ibíd.*, t. XXI, pág. 273.

en que no sólo la exportación de mercancías es lo más esencial, sino también la exportación de capitales; en que la monopolización de la producción y la internacionalización de la vida económica han asumido proporciones considerables; en que la política colonial ha conducido al reparto de casi todo el globo terrestre; en que las fuerzas productivas del capitalismo mundial han rebasado el estrecho marco de las fronteras de los Estados nacionales, y en que las condiciones objetivas de la realización del socialismo han madurado por completo"[123].

Naturalmente, sólo el método del materialismo dialéctico puede ofrecer una idea cabal sobre la naturaleza de cada fenómeno y, por consiguiente, sobre el carácter de la guerra. ¿Qué es la guerra en general? A esta pregunta Lenin responde en el espíritu de Clausewitz, diciendo que la *guerra es la continuación de la política* por otros medios, es decir, por medio de la violencia. Cada guerra debe ser estudiada por separado, en sus *peculiaridades*, por consiguiente, en *conexión* con la situación social, de la que la guerra es la expresión y la continuación. No se puede decir que cada guerra es una guerra de liberación nacional. Las guerras de liberación nacional fueron progresivas en su época, pues eran la continuación del proceso de descomposición, por el capitalismo en desarrollo, de todas las supervivencias reaccionarias del feudalismo que impedían el desenvolvimiento de las fuerzas productivas.

La guerra imperialista actual es también la continuación de una política. Pero el carácter de esta guerra ha cambiado a tenor con el cambio de toda la estructura económica de la sociedad. Durante decenios, las clases dominantes de las grandes "potencias" europeas llevaron a cabo una política *pacífica* de expoliación de las colonias, de opresión de otras naciones y de represión del movimiento obrero: una política que dimanaba de la nueva situación económica. Ésta es la política que se continúa en la guerra actual.

Lenin exigía siempre que cada fenómeno fuera analizado *históricamente*, pues no ha surgido súbitamente, sino que es el resultado de las condiciones precedentes. Desde este punto de vista histórico-dialéctico, Lenin abordaba la valoración de los distintos grupos partidarios.

Así, pues, si se estudia la guerra mundial contemporánea de 1914-1918 en el proceso de su aparición y no se la toma, simplemente, como un conflicto entre diferentes estados, al margen del tiempo y el espacio, se pondrá en claro su verdadero carácter.

La misma política que se lleva a cabo por medios militares, es decir, violentos, ya se había aplicado durante decenios por medios pacíficos. El contenido de la política seguía siendo el mismo, sólo cambió su *forma*. Por consiguiente en este caso, no había sucedido nada que diera base para un cambio *radical* de la política de la clase obrera hacia la conciliación con la guerra.

La guerra mundial, en cuanto era la continuación de la política "pacífica" de las clases dominantes, se había estado preparando durante decenios y derivaba del conjunto de las condiciones del capitalismo imperialista. Ella no podía significar una *interrupción de la continuidad*

(123) *Ibíd.*, t. XXI, págs. 137-138.

en el desarrollo del capitalismo en su etapa superior, pues el contenido del capitalismo, que se expresa en el dominio de la propiedad privada, sigue siendo el mismo. El paso al socialismo, por ejemplo, significa no una *continuación* del capitalismo, sino una revolución, la *ruptura* con él, el tránsito a un contenido nuevo, a una nueva correlación entre las clases, a la destrucción de la propiedad privada. La *guerra* revolucionaria del proletariado tampoco es la continuación de la política de la clase dominante sino la ruptura con ella, pero, al mismo tiempo, es la continuación de la política del proletariado revolucionario que, durante decenios, ha sostenido la lucha contra la sociedad burguesa.

Es necesario distinguir siempre la esencia real del fenómeno de lo aparente y externo, el contenido de la forma. "¿Cómo encontrar, entonces, la «verdadera esencia» de la guerra, cómo determinarla?" —pregunta Lenin. Y en seguida nos da la clave metodológica para resolver este problema: "La guerra es la continuación de la política. Hay que estudiar la política de preguerra, la política que conducía y condujo a la guerra. Si la política era imperialista, es decir, una política que defendía los intereses del capital financiero, que saqueaba y oprimía a las colonias y otros países, entonces también la guerra que deriva de esa política es una guerra imperialista. Si la política era nacional-liberadora, es decir, si expresaba el movimiento de masas contra el yugo colonial, entonces la guerra que dimana de esa política es una guerra nacional-liberadora"(124).

La guerra de 1914-1918 es, pues, sólo una *fase* determinada en el desarrollo del capitalismo imperialista. El enfoque abstracto de la guerra, como de todo fenómeno, sólo puede dar una representación falseada del fenómeno. El estudio concreto, en cambio, supone ante todo la orientación histórica y el análisis del fenómeno dado en todas sus *conexiones* con todos los demás fenómenos. En cuanto se trata de la guerra, es necesario establecer la acertada correlación entre la *época* y la *guerra dada*. "La época de los años 1789-1871 es una época particular para Europa. ...No se puede comprender ni una sola guerra nacional-liberadora, tan típicas en aquel tiempo, si no se comprenden las condiciones generales de la época"(125). Desde el punto de vista del marxismo, cada época tiene que ser valorada concretamente. En la época de los años 1789-1871, muchas grandes potencias encabezaban la lucha por la democracia. En cambio, el carácter imperialista de la guerra de 1914-1918 es determinado por las condiciones generales de la época imperialista, por la transformación del capitalismo en imperialismo. Por su significación objetiva, la última guerra no es ya una guerra por la democracia, sino, por el contrario, una guerra para la opresión de los pueblos y, por consiguiente, una guerra reaccionaria.

¿Se desprende de esto que todas las guerras del período 1789-1871 eran guerras nacional-liberadoras? Si un marxista hiciera tal afirmación caería en el "clisé" y falsearía el método del materialismo dialéctico, que exige el estudio concreto de cada guerra por separado, pues sabe-

(124) *Ibíd.*, t. XXIII, pág. 21.
(125) *Ibíd.*, pág. 24.

mos que en la época nacional-liberadora también hubo guerras coloniales y guerras entre imperios reaccionarios.

¿Se sigue de aquí que en la época imperialista son posibles sólo las guerras imperialistas? "Afirmarlo sería un absurdo, una falta de capacidad para distinguir un fenómeno concreto dado de la suma de los posibles y diversos fenómenos de la época. Una época se llama así porque abarca la suma de los diversos fenómenos y guerras, típicos y no típicos, grandes y pequeños, en los países adelantados y en los atrasados"[126].

El imperialismo, que arrastra a la lucha a todos los pueblos atrasados, despierta en ellos movimientos nacional-liberadores, apoyados, y sostenidos por el proletariado de los países imperialistas avanzados, con lo que el movimiento proletario revolucionario adquiere un aliado en esos pueblos coloniales atrasados que luchan por su liberación nacional. Una guerra nacional puede convertirse en guerra imperialista y a la inversa: una guerra imperialista puede, en ciertas condiciones, convertirse en guerra nacional. Pues "imaginarse una historia universal que avanza fácil y puntualmente sin saltos hacia atrás, a veces gigantescos, es antidialéctico, anticientífico y teóricamente falso". Pero no se puede hablar de transformaciónes en general, sino que hay que referirse a ellas en función del análisis concreto de los acontecimientos en su desarrollo. Tal es la dialéctica de la época contemporánea.

Así, para comprender el carácter de la época y las guerras y toda clase de otros procesos que les son propios, es preciso ante todo poner en claro la "verdadera esencia" de la época, las fuerzas motrices fundamentales que determinan todos los demás fenómenos, *enlazándolos en un todo único*, teniendo en cuenta toda la diversidad de los fenómenos exteriores. La esencia económica de la época contemporánea consiste en que la producción va adquiriendo cada vez más un carácter social y que, sobre esta base, la libre competencia es sustituida por los monopolios. La guerra pone al descubierto y agrava hasta la máxima agudeza las contradicciones engendradas por este proceso de transformación del capitalismo en imperialismo. Si la guerra es la continuación de una política, la política que se aplicaba antes de la guerra continúa durante la guerra. La llamada época pacífica prepara las guerras, que a su vez, generan una paz provisional, pues se nutren del mismo contenido económico, de la misma esencia real, siendo diversas manifestaciones de ésta. La paz condiciona las guerras, las guerras condicionan la paz: tal es el proceso de *acción recíproca* que determina la "*esencia*" o conexión fundamental. "Las alianzas pacíficas —dice Lenin— preparan las guerras, y a su vez surgen de las guerras condicionándose mutuamente, engendrando una sucesión de formas de lucha pacífica y no pacífica, sobre una *misma* base de vínculos imperialistas y de relaciones recíprocas entre la economía y la política mundiales". "La paz es la continuación de la *misma política, con el aditamento de las modificaciones* en las relaciones entre las fuerzas adversarias, producidas a raíz de las acciones militares. La gue-

(126) *Ibíd.*, t. XXIII, pág. 25.

rra por sí misma no cambia la dirección en que se desarrollaba la política con anterioridad a la guerra, sino que solamente *acelera* este desarrollo"[127]. Así, pues, sobre la base de la misma *esencia*, del *mismo* contenido, se produce la sucesión de formas, sin eliminar la esencia misma. Es decir, que tal o cual forma externa no debe inducirnos a error respecto al contenido del proceso.

La política imperialista en la guerra mundial utilizó la idea nacional de defensa de la patria. Los pueblos creían sinceramente que vertían su sangre por la libertad y la democracia, mientras que, en realidad, estaban forjando con sus propios manos las cadenas para sí mismos.

Un gran mérito de Lenin consiste en que, pertrechado con el método marxista del materialismo dialéctico, desenmascaró ese engaño y autoengaño luego de haber explicado esa contradicción y falta de concordancia entre la esencia y su forma, entre la ideología, que ofrece un reflejo falseado de la realidad, y el contenido real recubierto por la forma viva. La primera tarea del marxista en semejantes circunstancias estriba en "superar" la forma ideológica, en desenmascarar su falacia, en poner de manifiesto el verdadero contenido de la guerra, lo que al mismo tiempo significaba colocar la conciencia social, la ideología en tal o cual concordancia con el contenido objetivo, con el ser social. Naturalmente, esto debía conducir a que las masas se elevaran a un grado superior de conciencia social, a que comprendieran mejor y más plenamente la realidad objetiva.

El capitalismo en desarrollo tenía por superestructura ideológica las ideas democráticas de liberación nacional. En nuestros días, Europa no se halla en un estadio de capitalismo ascendente, sino de capitalismo descendente agonizante. "En 1793 y en 1848, tanto en Francia como en Alemania y en toda Europa, estaba *objetivamente* en el orden del día la revolución democrático-*burguesa*. Con esta *objetiva* situación histórica estaba en consonancia el programa «verdaderamente nacional», es decir, nacional-*burgués*, de la democracia de entonces... que en 1848 proclamó Marx en nombre de toda la democracia de vanguardia. A las guerras feudal-dinásticas se contraponían en aquel entonces, *objetivamente*, las guerras democrático-revolucionarias y las guerras de liberación nacional. Tal fue el contenido de las tareas históricas de la época"[128].

Pero lo que es progresivo para una época, puede ser un ideal reaccionario para otra época completamente distinta. Comparado con el viejo capitalismo bajo el cual la libre competencia constituía la esencia económica de la época, el capitalismo imperialista es un inmenso paso adelante, pues ha convertido a los capitalistas dispersos en un capitalista único, y ha realizado en enormes proporciones la concentración o socialización de la producción, preparando así las condiciones objetivas para el tránsito al socialismo. Pero justamente por ello el ideal de la democracia burguesa contradice al imperialismo en su misma raíz. La superestructura política del capitalismo industrial entró en contradicción con el contenido económico del imperialismo. Bajo el dominio del ca-

(127) *Ibid.*, t. XXII, págs. 282 y 152.
(128) *Ibid.*, t. XXII, pág. 302.

pital financiero, la democracia es sustituida por la oligarquía, la democracia por la que luchó la burguesía se transforma en su propia antítesis. "El predominio del capital financiero sobre las restantes formas del capital significa la posición dominante del rentista y de la oligarquía financiera, significa la separación de unos pocos estados que poseen poder financiero, de todos los demás".

Así como en el interior del Estado se establece el dominio de la oligarquía, en las relaciones internacionales se crean estados-rentistas que dominan los estados más débiles. La democracia y la igualdad pueden ser realizadas en tan pequeña medida en las relaciones internacionales como en la vida interior de cada Estado. Éstos son hechos objetivos y únicamente los utopistas pueden soñar en la "democracia pacífica" conservándose las bases del imperialismo.

"La superestructura política de la nueva economía, del capitalismo monopolista (el imperialismo es el capitalismo monopolista) implica el viraje *de* la democracia *a* la reacción política —dice acertadamente Lenin—. La democracia corresponde a la libre competencia. La reacción política corresponde al monopolio. «El capital financiero tiende hacia el dominio y no hacia la libertad...»"[129]. El imperialismo es la negación de la democracia, la sustitución de la democracia por la oligarquía. Por consiguiente, en el aspecto político, el imperialismo significa la reacción, pero en el aspecto económico significa el progreso, aunque se expresa en una forma contradictoria y monstruosa. Es ésta una de las más profundas contradicciones del capitalismo agonizante. El capitalismo monopolista agudiza en el más alto grado todas las contradicciones. Pero esta exacerbación de las contradicciones es la fuerza motriz más poderosa del período histórico de transición. Para caracterizar esta época citaremos de nuevo las palabras textuales de Lenin. "Los monopolios, la oligarquía, la tendencia a la dominación en vez de la tendencia a la libertad, la explotación de un número cada vez mayor de naciones pequeñas o débiles por un puñado de naciones riquísimas o muy fuertes: todo esto ha originado los rasgos distintivos del imperialismo, que obligan a calificarlo de capitalismo parasitario o en estado de descomposición. Cada día se manifiesta con más relieve, como una de las tendencias del imperialismo, la formación de «estados rentistas», de estados usureros, cuya burguesía vive cada día más a costa de la exportación de capitales y del «recorte de cupones». Sería un error creer que esta tendencia a la descomposición descarta el rápido crecimiento del capitalismo. No; ciertas ramas industriales, ciertos sectores de la burguesía, y ciertos países, manifiestan en la época del imperialismo, con mayor o menor intensidad, ya una, ya otra de estas tendencias. En su conjunto, el capitalismo crece con una rapidez incomparablemente mayor que antes, pero este crecimiento no sólo es cada vez más desigual, sino que la desigualdad se manifiesta asimismo, de un modo particular, en la descomposición de los países del capital más fuerte (Inglaterra)".[130].

(129) *Ibíd.*, t. XXIII, pág. 31.
(130) *Ibíd.*, t. XXII, pág. 286.

VIII

El desarrollo del capitalismo en su conjunto comporta la descomposición de algunos países, incluso de los más fuertes. La reacción política y el progreso económico, relacionados con todo el desarrollo del capitalismo, promueven determinadas tareas prácticas ante el proletariado revolucionario. En primer lugar los marxistas deben establecer la dirección general de la línea del desarrollo. Soñar en restablecer la democracia bajo un imperialismo en progreso, cuando la oligarquía financiera ha establecido su dominación en la vida económica, y, por consiguiente, en la vida política, significa ser un romántico y exigir a la historia que retroceda, pues la democracia política corresponde a la época de la libre competencia. Pero hacer girar hacia atrás la rueda de la historia, es cosa que nadie consigue por mucho tiempo. La clase avanzada debe utilizar todas las contradicciones del imperialismo contemporáneo desde el ángulo del desarrollo de las relaciones sociales. No sólo no debe luchar contra el proceso económico, sino que, apoyándose en este proceso objetivo, aprovechando todas sus conquistas, tiene que impulsar la historia hacia adelante. Pero el desarrollo ulterior hacia adelante conduce al socialismo, que habrá de significar la superación de la reacción política y, al mismo tiempo, no la detención del proceso de desarrollo, sino su aceleración. Ésta es la situación objetiva de las cosas. "El desarrollo hacia adelante —si no se toman en cuenta los posibles y transitorios pasos atrás— es realizable sólo en el sentido de la sociedad *socialista, de la revolución socialista.* A la guerra imperialista-burguesa, a la guerra del capitalismo altamente desarrollado, *objetivamente* puede contraponerse desde el punto de vista del desarrollo hacia adelante, desde el punto de vista de la clase de vanguardia, sólo la guerra *contra* la burguesía, es decir, ante todo la guerra civil del proletariado contra la burguesía, por el poder, la guerra *sin* la cual *no puede haber* movimiento serio hacia adelante, y luego, sólo en ciertas y especiales condiciones, una posible guerra en defensa del Estado socialista contra los estados burgueses"[131].

Así, pues, únicamente la *revolución proletaria*, la conquista por la clase obrera del poder político con el fin de transformar la sociedad sobre bases socialistas, significa la *ruptura* del imperialismo, *un salto, la interrupción de la continuidad*, la creación de una situación nueva en la cual ya no es posible hablar de la *continuación* del imperialismo. Como resultado de la revolución proletaria, tiene lugar la sustitución, no sólo de las *formas* externas, sino de los fundamentos de la propiedad privada, es decir, del contenido mismo de las relaciones sociales, de la "esencia real" de los fenómenos, expresándonos en lenguaje filosófico, pues la conquista del poder por el proletariado significa la sustitución de la propiedad privada, la apropiación de los bancos, la expropiación de los trusts y otras medidas semejantes. Lenin expresa este proceso dialéctico revolucionario con la fórmula sencilla, pero extraordinaria-

(131) *Ibíd.*, pág. 331.

mente expresiva, que dice: No retroceder hacia el artesanado o hacia el capitalismo premonopolista sino, a través de los trusts, marchar adelante, hacia el socialismo.

En nuestra época las reivindicaciones democráticas no son realizables hasta el fin al margen de la revolución socialista, de la misma manera que el ulterior desenvolvimiento de las fuerzas productivas resulta imposible sin el tránsito al medio socialista de producción. La revolución proletaria libera las fuerzas productivas de las trabas que les imponen las relaciones de producción.

Este análisis leninista de la época contemporánea, de su contenido interno y de las formas ideológicas externas, de las guerras mundiales imperialistas que han surgido de su seno y que a su vez han engendrado la revolución proletaria, en cuya hoguera nace la dictadura del proletariado y un nuevo tipo de Estado: todo este profundo análisis realizado desde el punto de vista del método del materialismo dialéctico, es uno de los fenómenos más notables de toda la literatura marxista mundial.

IX

La extensión del presente artículo no nos permite analizar el planteamiento dialéctico que Lenin hace del problema de las relaciones entre la revolución democrático burguesa y la revolución proletaria, entre la democracia y la dictadura, entre la libertad formal y la libertad real (así como de la igualdad), entre la cuestión nacional y el internacionalismo, etc. En este trabajo descaríamos detenernos brevemente en el análisis leninista del proceso de descomposición de los viejos partidos socialdemócratas.

Toda crisis agudiza las contradicciones existentes, poniéndolas de manifiesto con plena claridad y evidencia. "La primerísima y fundamental regla de la investigación científica en general, y de la dialéctica de Marx en particular, exige del escritor el examen de la *relación* entre la actual lucha de *tendencias* en el seno del socialismo... con la lucha sostenida anteriormente durante *decenios enteros*" (Lenin).

La investigación del problema de las raíces históricas del socialchovinismo conduce a la conclusión de que éste es la *continuación* del oportunismo, y de que el *oportunismo*, como resultado de la crisis provocada por la guerra, se ha convertido en *socialchovinismo*. Lenin quiere decir con ello que el socialchovinismo en el fondo no es algo nuevo, sino una determinada *forma* del oportunismo u oportunismo *acabado*, que se había incubado mucho antes de la guerra, durante decenios, en la lucha contra los elementos revolucionarios de la Segunda Internacional. El oportunismo expresa la política burguesa en el seno del movimiento obrero, expresa los intereses de una cierta parte de la burguesía y la alianza de una cierta parte de los obreros, que se han aburguesado, con la burguesía, contra los intereses de la masa proletaria. La época pacífica de 1889-1914 impuso su sello sobre la socialdemocracia, le ofreció la posibilidad de crear amplios partidos obreros y de organizar a las

masas obreras en poderosos sindicatos. Pero la utilización de la legalidad burguesa, por una parte, y las condiciones objetivas existentes a fines del siglo XIX y comienzos del XX, que habían engendrado una aristocracia obrera y una capa superior de la burocracia del partido, por otra, nutrieron el oportunismo. "La guerra vino a acelerar este desarrollo, convirtiendo el oportunismo en socialchovinismo y la alianza secreta de los oportunistas con la burguesía en una alianza abierta...

La base económica del oportunismo y del socialchovinismo es la misma: los intereses de una capa ínfima de obreros privilegiados y de la pequeña burguesía, que defienden su situación excepcional y su «derecho» a recibir unas migajas de los beneficios que obtiene «su» burguesía nacional del saqueo de otras naciones, de las ventajas que le da su situación de gran potencia, etc.

El contenido ideológico y político del oportunismo y del socialchovinismo es el mismo: la colaboración de las clases en vez de la lucha entre ellas, la renuncia a los medios revolucionarios de lucha y la ayuda a «sus» gobiernos en su difícil situación, en lugar de aprovechar sus dificultades en favor de la revolución"[132]. El oportunismo sacrifica los intereses de la inmensa mayoría de los trabajadores a los intereses temporales y parciales de una minoría insignificante. El oportunismo es la alianza de esta insignificante minoría de trabajadores con la burguesía *contra* la clase obrera en su conjunto y contra sus intereses duraderos. La guerra imperialista, *continúa* este estado de cosas. "Defender y consolidar su privilegiada situación de «capa superior» de la *pequeña burguesía* o de la *aristocracia* (y de la burocracia) de la clase obrera: tal es la prolongación natural (subrayado por mí. - *A. D.*), en tiempos de guerra, de las esperanzas oportunistas pequeñoburguesas y de la táctica correspondiente; tal es la base económica del socialimperialismo de nuestros días"[133].

La guerra dio al oportunismo otra forma, lo elevó, como dice Lenin, a una fase superior y fundió la corriente principal del oportunismo con multitud de nuevos riachuelos y arroyos. En pocas palabras: "El socialchovinismo es el oportunismo que ha llegado a tal punto de madurez, que este absceso burgués ya no puede seguir existiendo *como hasta ahora* en el seno de los partidos socialistas"[134].

Con la guerra, el socialismo ha entrado en una nueva fase de desarrollo, en el estadio de las acciones revolucionarias. El oportunismo, vinculado a una época relativamente pacífica, al unirse con su burguesía nacional, es incapaz de acciones revolucionarias. El paso a las acciones revolucionarias es posible sólo mediante la destrucción del viejo partido, mediante una revolución previa en los propios partidos proletarios. Pero esto es capaz de hacerlo el ala revolucionaria de los viejos partidos, que también se ha estado preparando para cumplir su papel durante decenios en la lucha contra el oportunismo y en la lucha de clases contra la burguesía.

---

(132) *Ibíd.*, t. XXI, págs. 281-282.
(133) *Ibíd.*, págs. 216-217.
(134) *Ibíd.*, pág. 217.

El oportunismo tiene una larga historia de aparición, crecimiento, maduración y de sobremaduración, como se expresa Lenin. Ha "madurado" ya tanto que finalmente se ha desenmascarado como una tendencia burguesa, que ha traicionado los intereses de la clase obrera.

El oportunismo se ha unido desde el punto de vista económico, político-social e ideológico con el imperialismo contemporáneo, con el Estado nacional, lo que explica su ideología de defensa de la patria y de justificación de la guerra. Pero con ello, el oportunismo, o socialchovinismo como última forma de éste, constituye la ideología de la *burguesía* en el seno de la *clase obrera*. Toda la historia precedente del oportunismo confirma esta conclusión. Y por ello los verdaderos intereses de la clase obrera en su conjunto exigen que este absceso burgués sea extirpado de su seno.

También el marxismo revolucionario tiene su propia historia, totalmente distinta de la del oportunismo. El ala revolucionaria de los partidos proletarios opone a la idea de la colaboración de clases, la de una inconciliable lucha de clases, a la idea de defensa de la patria, opone la del internacionalismo proletario, a la idea de la guerra imperialista, la de la guerra civil, y a la de la unidad del partido con el oportunismo, la destrucción de la vieja Internacional y la creación de una nueva Internacional capaz de conducir al proletariado mundial a la lucha por el socialismo.

X

En las páginas precedentes hemos demostrado cómo utiliza Lenin el método dialéctico en el análisis de los fenómenos concretos. Marx y Engels, de pleno acuerdo con Hegel, decían que el método es el alma de un sistema científico de concepciones. A este respecto, Lenin se adhiere plenamente a nuestros grandes maestros. Su victoria en todos los frentes, y en particular en el frente teórico, se explica en gran medida, sino totalmente, por su asombrosa capacidad para utilizar el método dialéctico, por su capacidad de aplicarlo al análisis de cualquier fenómeno.

Así, pues, Lenin, comprendiendo perfectamente la colosal importancia de la dialéctica, recomienda, con su propio ejemplo, elaborar y propagar desde el punto de vista materialista la dialéctica hegeliana y comentarla con modelos dialécticos de Marx, así como en el dominio de las relaciones económicas y políticas, para lo cual la última guerra imperialista y la revolución ofrecen un rico material. En el presente artículo hemos procurado exponer algunos ejemplos de aplicación de la dialéctica por el propio Lenin al imperialismo, a la guerra y a algunos otros fenómenos de la historia actual.

Al hablar del método dialéctico como del alma del "sistema", como de la "forma" del contenido, Marx y Engels tenían presente que el método del materialismo dialéctico formula las leyes del movimiento que son inherentes tanto a la naturaleza como a la historia de la humanidad. Pero además el método del materialismo dialéctico nos ofrece una

indicación general respecto a cómo hay que abordar la investigación científica de los fenómenos. Aplicando el método del materialismo dialéctico a un campo determinado, concreto, de fenómenos, ponemos de manifiesto las verdaderas causas y conexiones de un contenido determinado. Someter el contenido a la "forma" significa abarcar el contenido concreto en sus conexiones y relaciones. Tal es la tarea del método dialéctico.

Finalmente consideramos necesario citar la caracterización general del marxismo que formulara Lenin. La doctrina de Marx, dice, surgió como directa e inmediata *continuación* de las doctrinas de los grandes representantes de la filosofía, de la economía política y del socialismo.

"La doctrina de Marx es todopoderosa porque es exacta. Es completa y armónica y da a los hombres una concepción del mundo íntegra, intransigente ante toda superstición, toda reacción y toda defensa de la opresión burguesa. Es el sucesor natural de lo mejor que la humanidad creó en el siglo XIX: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés"[135].

El marxismo es el materialismo filosófico enriquecido por la dialéctica. "Y la dialéctica, tal como la concibe Marx y, también, según Hegel —subraya Lenin—, abarca lo que hoy se llama teoría del conocimiento, gnoseología, ciencia que debe enfocar su objeto también desde un punto de vista histórico, investigando y generalizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento y el paso de la falta de conocimiento al conocimiento"[136].

Marx llevó el materialismo hasta el fin, extendiéndolo al conocimiento de la sociedad humana. Una grandiosa conquista del pensamiento humano es, en este aspecto, el *materialismo histórico.*

La dialéctica es la teoría del desarrollo en su aspecto más profundo y desprovisto de unilateralidad, la teoría de la relatividad del conocimiento humano, que es el reflejo de la materia en eterno desarrollo. Los más recientes descubrimientos de las ciencias naturales —el radio, los electrones, la transmutación de los elementos— confirman la exactitud del materialismo dialéctico. La historia y la política, gracias a la doctrina de Marx, han sido elevadas por primera vez al grado de teoría científica que demuestra cómo un régimen social se transforma en otro, más elevado, a consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas. La dialéctica materialista, expresándonos con palabras de Marx, incluye en la concepción positiva de lo existente, la concepción de su negación, de su muerte inevitable y de su sustitución por una forma nueva y más elevada.

La dialéctica niega las verdades absolutas, poniendo en claro la sustitución de los contrarios y el significado de las crisis en la historia. Los eclécticos y los oportunistas sustituyen la revolución por "fases de transición", dice Lenin. La verdadera fase de transición entre el Estado-órgano de dominio de las clases de los capitalistas, y el Estado-órgano de dominio del proletariado, es la revolución.

---

(135) *Ibíd.*, t. XIX, págs. 3-4.
(136) *Ibíd.*, t. XXI, pág. 38.

Así, pues, la filosofía de Marx es el materialismo filosófico acabado, que proporciona a la humanidad y, ante todo, al proletariado, poderosas armas de conocimiento y de lucha.

El leninismo es ese mismo marxismo aplicado a la nueva época histórica. El leninismo se basa en los mismos fundamentos teóricos, filosóficos y metodológicos que el marxismo.

6. HEGEL Y EL MATERIALISMO DIALECTICO

I

La ciencia y la filosofía contemporáneas nacieron en el siglo XVII, en la época del paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa. Los siglos siguientes fueron un período de extraordinario florecimiento de las relaciones sociales burguesas, de un desarrollo nunca visto de las fuerzas productivas, y a la par con ellas, de la ciencia y la filosofía.

Hoy día, la humanidad ha entrado en una nueva fase del desarrollo histórico. El capitalismo se acerca rápidamente a su fin natural. La ideología que se ha erigido sobre su base, atraviesa una grave crisis. Las ciencias naturales hacen enormes conquistas, pero, al mismo tiempo, los cimientos filosóficos de las ciencias naturales, que fueron echados en el siglo pasado, han resultado ser demasiado "estrechos" y elementales y no engloban toda la riqueza del contenido concreto de la ciencia. En todas partes, en todos los campos de la cultura material y espiritual, se percibe un temblor del suelo. No hay nada sólido, todo se halla en un proceso de fermentación y formación. Junto a la gran crisis que atraviesa la actual formación social, se opera el desquiciamiento de sus "pisos superiores". La vieja cultura se muere y sobre sus ruinas se van colocando los fundamentos de una cultura nueva, más alta. En tales épocas críticas se oyen habitualmente lamentos sobre el ocaso de la cultura, sobre el naufragio de la ciencia, sobre la necesidad de volver "a la fe de nuestros padres", etc.

Pero no toda crisis significa regresión y decadencia. Hay crisis fecundas que son la expresión del crecimiento de la humanidad, de un viraje en su desarrollo y de su paso a un nivel más elevado. La "crisis" contemporánea de la ciencia es condicionada por el proceso de acumulación de contradicciones que no pueden ser superadas por los viejos métodos de pensar. La crisis de la ciencia moderna —y en primer término de las ciencias naturales— es ante todo una crisis de sus fundamentos lógicos, metodológicos. Las viejas formas de pensar han resultado impotentes ante la extraordinaria riqueza de contenido aportado cotidianamente por el impetuoso desarrollo de las ciencias naturales. Todo lo que hasta hoy parecía inconmovible, se somete actualmente a profunda duda. Algunos naturalistas manifiestan desconfianza por la ley de la causalidad, por la ley de la conservación de la energía, etc.

Por ello, los más grandes naturalistas insisten hoy en la necesidad de una estrecha alianza entre las ciencias naturales y la filosofía.

La filosofía es tan imposible sin las ciencias naturales, como éstas

sin aquélla. Al subrayar la relación y dependencia recíprocas entre la filosofía y las ciencias naturales, debemos al mismo tiempo puntualizar que la misma relación existe entre la filosofía y las ciencias sociales, entre la filosofía y el conocimiento científico en general.

¿Pero qué se debe entender por filosofía? Sin entrar en detalles acerca de este particular, consideramos necesario poner de relieve que la habitual oposición de la filosofía a la ciencia no resiste la crítica. La filosofía, según la concebimos nosotros, no es algo opuesto a la ciencia. Por el contrario, para nosotros la filosofía es también ciencia. Sería erróneo pensar que la historia de la filosofía, en el transcurso de más de dos mil quinientos años, ha sido una estéril lucha entre diferentes opiniones sobre asuntos baladíes y que esta pugna se ha coronado hoy por la nada, por el cero absoluto. Las personas poco familiarizadas con la historia de la filosofía y de la ciencia acostumbran a pensar así. Creen incluso que todo el "mal" procede de la filosofía y que la "salvación" sólo puede venir de las ciencias positivas, en particular de las ciencias naturales.

Este prejuicio, aunque muy quebrantado en nuestro país, se halla sin embargo sólidamente asentado en algunas mentes.

A pesar de todo, la humanidad no se ha esforzado ni ha reflexionado en vano en el decurso de siglos de historia. La historia del pensamiento humano es el reflejo de la dura lucha del hombre contra la naturaleza, contra toda clase de formas de explotación y opresión, así como también contra la ignorancia y los prejuicios propios. Si echamos hoy una ojeada al camino que ha recorrido la humanidad, debemos reconocer que la generación actual ha obtenido cierta herencia del pasado. Y lo mismo cabe decir de la filosofía. Más aun, la filosofía y la ciencia siempre estuvieron hasta tal punto enlazadas entre sí, que se han alimentado mutuamente. La filosofía, apoyándose en las ciencias positivas, promovía habitualmente ideas y principios generales que servían de guía a las ciencias particulares. Los representantes de las ciencias positivas, con frecuencia convencidos de su "independencia" respecto de toda filosofía, eran de hecho partidarios inconscientes de tales o cuales sistemas filosóficos. De ordinario se piensa que las ciencias naturales, por ejemplo, son una garantía contra las concepciones filosóficas erróneas, contra los prejuicios idealistas. Pero así pueden pensar personas poco familiarizadas con la historia de la ciencia. Lenin tenía otra opinión al respecto. Comprendía perfectamente que "debido al brusco viraje operado en la actualidad en las ciencias naturales surgen a cada paso escuelas y doctrinas, tendencias y corrientes filosóficas reaccionarias". Sin embargo, en oposición a muchos hombres superficiales de su tiempo, no aconsejaba arrojar "la filosofía por la borda" ni sostenía tampoco la opinión de que "la ciencia es de por sí filosofía". Lenin escribía: "...Debemos comprender que sin una sólida fundamentación filosófica, ninguna ciencia natural, ni materialismo alguno podrían soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas, contra la restauración de sus concepciones"[137].

(137) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXXIII, págs. 206-207.

En una palabra, la opinión de Lenin es de que la ciencia no puede prescindir de la filosofía. En esencia, ésta es la misma opinión de Engels. A este mismo punto de vista llegan hoy también los más grandes naturalistas.

Si nos preguntamos cuál es el resultado del secular desarrollo del pensamiento humano, responderemos: la dialéctica materialista como doctrina del desarrollo y como método de pensar. La dialéctica materialista no ha caído del cielo, sino que es el resultado del desenvolvimiento del pensamiento humano, el producto natural de la historia de la ciencia, la técnica y la filosofía. Sin la dialéctica materialista el marxismo es inconcebible. Marx y Engels lograron crear su monumental teoría gracias a que no volvieron la espalda a la filosofía precedente, sino que la superaron, la reelaboraron. Aunque el método de Marx ha producido tan abundante frutos en el campo de las ciencias sociales, todavía debe realizar una revolución en el campo de las ciencias naturales, donde hasta el presente el pensamiento teórico se halla aún prisionero de la vieja metafísica.

"Las ciencias naturales empíricas —escribía Engels en 1878— han acumulado una masa tan enorme de materiales positivos, que la necesidad de ordenarlos sistemáticamente y ateniéndose a su trabazón interna en cada campo de investigación, se ha vuelto una exigencia sencillamente ineludible. Y no menos ineludible se ha vuelto la tarea de establecer la debida trabazón entre los distintos campos del conocimiento. Pero al dedicarse a ello, las ciencias naturales entran en el campo teórico, donde resultan impotentes los métodos empíricos y donde sólo el pensamiento teórico puede prestar ayuda. Pero, el pensamiento teórico no es un don natural sino en lo que a capacidad se refiere. Esta capacidad tiene que ser cultivada y desarrollada, y, hasta hoy, no existe otro medio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la filosofía anterior"(138).

La filosofía es, en cada grado histórico dado de su desarrollo, una determinada concepción de la concatenación universal de los fenómenos. Mientras que las ciencias aisladas, particulares, estudian un fragmento cualquiera de la naturaleza, una cierta parte de ésta, la filosofía ha procurado siempre descubrir la concatenación universal del todo. Engels ve la superioridad de la filosofía griega sobre la filosofía metafísica de los siglos XVII y XVIII en que aquélla se situaba en el punto de vista del todo y procuraba penetrar en la concatenación universal de lo que existe, mientras que la metafísica de los tiempos modernos "se obstruía a sí misma el camino que había de llevarla de la comprensión de lo singular a la comprensión del todo". "Los griegos —escribe Engels—, precisamente porque no habían llegado todavía hasta la desintegración y el análisis de la naturaleza, enfocan ésta como un todo, en sus rasgos generales. La concatenación universal de los fenómenos naturales no se comprueba en los detalles, sino que es, para los griegos, el resultado de la contemplación directa. Aquí es donde radica la insuficiencia de la filosofía griega, la que más tarde la obligará a ceder

(138) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", M., 1950, pág. 22.

el puesto a otras concepciones. Pero aquí estriba, a la vez, su superioridad respecto a todos sus posteriores adversarios metafísicos. Si la metafísica tenía razón contra los griegos en los detalles, en cambio los griegos tenían razón contra la metafísica en el conjunto"[139].

Con toda razón Engels ve en la metafísica una etapa necesaria en el desarrollo del pensamiento humano, pues para comprender los procesos y los nexos recíprocos de los fenómenos se requiere comprender los objetos, los fenómenos singulares. Pero porque sigue siendo metafísica, la metafísica ve en la desintegración de la naturaleza el resultado final de la investigación y no es capaz de elevarse hasta la síntesis. Por otra parte, el defecto que padecía la filosofía griega radicaba en que, para ella, el todo, la concatenación universal de los fenómenos eran el resultado de la contemplación inmediata, y no de la comprensión mediata mediante la desintegración del todo.

La dialéctica materialista es, desde el punto de vista histórico y lógico, directamente afín, con la dialéctica hegeliana, de la que es su prolongación y desarrollo posterior sobre una base cualitativamente distinta, por cuanto Marx y Engels la reelaboraron radicalmente sobre la base del materialismo. La dialéctica es el resultado del desarrollo de toda la historia del pensamiento humano, el producto superior de la ciencia, la filosofía y la obra de creación práctica del hombre. "La dialéctica —dice Engels— es para las ciencias naturales modernas la más acertada forma de pensar, pues es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos de desarrollo de la naturaleza, la concatenación universal de la naturaleza, los tránsitos de uno a otro campo de investigación".

El estado actual de la ciencia es tal que en modo alguno puede contentarse con la masa acumulada de material empírico, con la enorme riqueza de hechos, observaciones y fenómenos aislados e incluso leyes. Se siente la exigencia acuciante de establecer la conexión de todas estas observaciones y leyes, tanto en cada campo, como en el conjunto de las ciencias, uniendo las ramas aisladas del conocimiento en un todo único. En estas condiciones, las ciencias naturales empíricas están obligadas a elevarse al nivel del pensamiento teórico, es decir a vincular más estrechamente las ciencias naturales con la filosofía.

Esta unión de las ciencias naturales con la filosofía es posible realizarla únicamente sobre la base de la dialéctica materialista. "Los naturalistas modernos —escribía Lenin en 1922— encontrarán (si saben indagar y aprendemos a ayudarles) en la interpretación materialista de la dialéctica de Hegel, una serie de respuestas a las cuestiones filosóficas que la revolución plantea en las ciencias naturales y en las cuales «caen» en la reacción los admiradores intelectuales de las modas burguesas". Sin conocer la dialéctica —dice Lenin— los naturalistas serán impotentes en sus conclusiones y generalizaciones filosóficas. "Pues las ciencias naturales progresan con tanta rapidez, atraviesan un período de tan profundo viraje revolucionario en todos los campos, que

(139) *Ibid.*, pág. 24.

no pueden prescindir en ningún caso de las conclusiones filosóficas"[140].

A nuestro juicio, las ciencias naturales modernas han entrado ya en la nueva fase de desarrollo que predijeron Engels y Lenin. En tanto los grandes naturalistas se ven impulsados, por el curso mismo del desarrollo de las ciencias, hacia la comprensión teórica, pasan o comienzan a pasar al punto de vista dialéctico.

La ciencia moderna atraviesa un período de "desconcierto": esto es indudable. Nos encontramos, quizá, en la víspera de una reestructuración de todo el edificio de la ciencia contemporánea. Por eso, no tiene nada de asombroso que muchos naturalistas caigan en el idealismo e incluso en el misticismo, por no ser capaces de comprender teóricamente las contradicciones que se han acumulado en tal o cual disciplina científica. Para superar estas contradicciones, la vieja lógica formal es insuficiente. Tiene que ser sustituida por la lógica dialéctica.

II

Hegel establece una diferencia entre la lógica natural y la lógica científica. La lógica natural es la lógica del pensamiento precientífico. Pero el pensamiento precientífico, aunque es diferente del pensamiento científico, está sin embargo vinculado con él, y es un grado de él en el sentido de su preparación. El pensamiento precientífico, es decir, la lógica natural, tiene de común con la lógica científica el hecho de que también utiliza las categorías. Pero el empleo de las categorías del pensamiento natural transcurre de modo inconsciente, mientras que la lógica científica aplica conscientemente las categorías. Las categorías en su aplicación inconsciente las tenemos en el lenguaje en general. El pensamiento y el lenguaje están íntimamente vinculados entre sí. Sin lenguaje no hay pensamiento en su forma desarrollada. No es éste el lugar para detenernos en un problema tan importante y esencial: la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Pero debemos subrayar que cada proposición es, desde el punto de vista de su constitución lógica, el nexo interno y el movimiento de las formas del pensamiento, es decir, de las categorías. Si yo afirmo: esta hoja es verde, dice Hegel, tenemos aquí la categoría de ser, de singularidad, etc.

La lógica científica se ocupa de las categorías en su auténtica pureza. El desarrollo de la ciencia avanza partiendo del conocimiento empírico y sensorial, preparando las formas superiores del pensamiento. En los grados inferiores del conocimiento, aplicamos toda clase de categorías, por ejemplo, el todo y la parte, la cosa y las propiedades. El conocimiento humano no puede prescindir de esas determinaciones. Pero cuanto más nos vamos elevando desde el conocimiento empírico y sensorial a las formas superiores del pensamiento, con tanta mayor determinación aparecen las categorías más concretas. Hegel cita un ejemplo de la física. En física, la categoría de fuerza es sustituida en los tiempos modernos por la categoría de polaridad. Esta última categoría, según palabras de Hegel, tiene una importancia infinita por cuanto, a

(140) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXXIII, pág. 208.

diferencia del concepto de fuerza, es más concreta y contiene en sí la unidad de diferentes determinaciones, la unidad de los contrarios.

Las formas del pensamiento, a juicio de Hegel, son en esencia el resultado del desarrollo de la lógica natural y del conocimiento empírico-sensorial, puesto que estos últimos preceden históricamente a la lógica pura. En un comienzo las categorías se dan al hombre en indisoluble vínculo con los objetos sensibles, con las concepciones y representaciones. Sólo en un determinado grado de desarrollo del conocimiento, las categorías lógicas pasan a ser un objeto de investigación independiente. Se separan del contenido concreto en que están fundidas y dadas en una unidad. Hegel elogia a Platón y a Aristóteles precisamente porque cumplieron este tránsito al pensamiento puro. "En efecto, la exigencia de ocuparse del pensamiento puro —dice Hegel— supone un largo camino que el espíritu humano ha recorrido ya...". En una palabra, la lógica misma es en este sentido el producto del desarrollo histórico del pensamiento.

El hecho de que las categorías lógicas se hayan liberado o separado del contenido concreto de las cosas, hace posible que la lógica se transforme en una ciencia independiente. La lógica es la ciencia del pensamiento. El hombre no comienza por el análisis de su pensamiento. Ante todo, piensa efectivamente, prácticamente. También aquí la práctica precede a la teoría. El pensamiento se convierte en un objeto de la ciencia únicamente después que la humanidad, en el transcurso de un prolongado período, lo ha utilizado y ha acumulado un gran material empírico para transformarlo en el objeto de una ciencia independiente. ¿Cuál es el contenido de esta ciencia? "Al aceptar que la lógica sea la ciencia del pensamiento en general —dice Hegel—, habitualmente se entiende con ello que este pensamiento constituye sólo la forma de un conocimiento, que la lógica hace abstracción de cualquier contenido", que se divide en dos mitades, una de las cuales —el contenido— está fuera del pensamiento, y la forma es inherente sólo a él. Este planteamiento del problema es fundamentalmente falso. Hegel considera que el pensamiento puro, que tiene como principio propio el conocimiento puro, es el contenido de la lógica. La lógica posee además como contenido el concepto mismo de ciencia y su método.

Hay que someter a cierta "experimentación" los conceptos de pensamiento puro y de ciencia pura. El contenido de la ciencia pura consiste, según Hegel, en el pensamiento objetivo... La ciencia pura contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro. Como ciencia —dice Hegel— la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de sí mismo, es decir, que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí. Este pensamiento objetivo constituye, pues, el contenido de la ciencia pura. En consecuencia está tan lejos de ser formal y de estar desprovista de la materia necesaria para un conocimiento real y verdadero, que más bien sólo su contenido es lo verdadero absoluto, o si uno quiere valerse todavía de la palabra materia, es la verdadera materia; pero una materia cuya forma no es algo exte-

rior, porque dicha materia es más bien el pensamiento puro y por lo tanto la forma absoluta misma. De acuerdo con esto la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito"[141].

¿Cuál es el sentido de las afirmaciones de Hegel que acabamos de citar y dónde está su error?

Existe una cierta ciencia pura que tiene por objeto el pensamiento puro. Por eso la lógica no es más que el sistema de la razón pura o el reino del pensamiento puro. La lógica, por su misma esencia, debe ser la doctrina del pensamiento científico, o más exactamente, la teoría del pensamiento científico. En este sentido la lógica se halla en los fundamentos de todas las ciencias, constituyendo su base y cimiento. No tiene por objeto determinadas cosas sensibles y empíricas cualesquiera, sino las categorías lógicas generales que se hallan en la base de todas las ciencias.

¿Qué se debe entender por categorías? Habitualmente se presenta la cuestión como si las categorías fueran los conceptos abstractos más generales, abstracciones de muchos objetos empíricos. Pero las categorías son conceptos generales, fundamentales, esenciales, y expresan sobre todo las relaciones entre los fenómenos. El concepto de causalidad, por ejemplo, no es simplemente un concepto abstracto en el sentido en que hombre en general es un concepto abstracto. Las categorías son los principios fundamentales, los elementos fundamentales de todo pensamiento y de todo ser. La causalidad no es un concepto abstracto en el sentido de la lógica formal, sino una determinada ley del pensamiento y de la realidad. Y lo mismo cabe decir de todas las demás categorías. No podemos pensar sin los conceptos de las cosas y de sus propiedades, número, calidad, medida, esencia, etc. Por consiguiente, la lógica tiene por objeto las leyes fundamentales del ser y del pensamiento. Y debido a que cada ciencia, en cuanto es ciencia, se basa en estas categorías primarias, resulta evidente que la lógica es una ciencia universal que somete al análisis las premisas de todo conocimiento y, al mismo tiempo, una disciplina independiente, con su propio objeto y contenido.

Las categorías son leyes mediante las cuales todos pensamos en general y sin las cuales no hay pensamiento ni conocimiento científico. La proposición: "Esta hoja es verde", incluye el concepto de cosa (hoja), de propiedad (verde), de ser (es), de singularidad (esta). Lo mismo cabe decir de todo juicio. Nosotros tratamos siempre con determinadas formas fundamentales en las que "se mueve" el pensamiento y a las que el pensamiento está lógicamente subordinado. En este sentido se puede decir que la lógica (o la filosofía) es la gramática de la ciencia, del mismo modo que la gramática es a su vez, la lógica del lenguaje.

---

(141) *Hegel*, "Wissenschaft der Logik", 1928, S. 45-46. (Ver "la ciencia de la lógica", traducción de Rodolfo Mondolfo, Ed. Hachette, Buenos Aires, 1945, págs. 65-66).

¿En qué consiste la función de las categorías? La respuesta a esta pregunta es la siguiente: las categorías tienen por misión generalizar y establecer las relaciones, los nexos y el orden de los fenómenos.

Por ciencia pura Hegel entiende el sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro, según su propia expresión. Tenemos el derecho de abstraer las formas lógicas del contenido y someterlas a un análisis científico independiente: nada se puede objetar contra este método de investigación. Pero Hegel comete un grave error cuando transforma estas categorías en esencias independientes. Hegel, que por principio defiende el conocimiento concreto, es la propia víctima del conocimiento formal y abstracto. Hegel traiciona a su propio método. Opera con los conceptos de "pensamiento puro", de "ciencia pura", para justificar la existencia del "reino del pensamiento puro". Por eso, para Hegel "resulta" que la verdad existe "sin envoltura", en su esencia eterna, antes de la creación del mundo y del espíritu finito. Aquí vemos la base del idealismo y del misticismo hegelianos tal como están expresados en su lógica. Esta concepción de la verdad "sin envoltura" y la admisión del reino del pensamiento puro debían reflejarse perniciosamente en toda la lógica, sobre todo en las transiciones de unas categorías a otras.

Las matemáticas tienen por objeto las relaciones cuantitativas entre los fenómenos. Ellas son sin duda una disciplina científica independiente. Pero caeríamos en el más grosero misticismo si admitiéramos que los números, las magnitudes, existen de por sí, independientemente de las cosas, o bien que "sin envoltura", en su "esencia eterna", existían en alguna parte antes de la creación del mundo y que posteriormente se "encarnaron" en las cosas. Pero precisamente de este absurdo místico parte Hegel cuando postula la existencia del reino del pensamiento puro.

La idea, o el concepto, es, según Hegel, la esencia de las cosas, la realidad misma, la sustancia del mundo. De acuerdo con Platón, Hegel afirma que "la realidad de algo sólo está en su concepto; en cuanto es distinto de su concepto cesa de ser real y se convierte en algo nulo". Naturalmente, si el concepto es la sustancia del mundo, el mundo sólo tiene realidad en el concepto. Pero el quid está en que Hegel abordó este problema de un modo groseramente dogmático y meramente postuló el concepto como esencia del mundo, sin haber demostrado su tesis. ¿Y acaso puede ser demostrada? Del hecho que pensemos con conceptos no se deriva en absoluto que el concepto es la esencia del mundo. Hegel hipostasiaba el pensamiento humano convirtiéndolo en sustancia. Es cierto, claro está, que pensamos con conceptos, pero los conceptos son las formas de nuestro conocimiento del mundo, y no su contenido. Con los conceptos nosotros concebimos un determinado contenido. Y en lugar de poner al descubierto el contenido objetivo del pensamiento, Hegel transforma en sustancia a las propias funciones, o formas, del pensamiento. Por medio del pensamiento conocemos la realidad. El pensamiento es sólo un instrumento para el conocimiento de la realidad. Hegel convierte este instrumento en la realidad misma.

Toda vez que la idea (o el concepto) es la única realidad y la realidad es el pensamiento, con ello el problema de la forma y contenido de la lógica aparentemente se resuelve por sí mismo, o mejor dicho, se elimina. Por ello Hegel está de acuerdo en lo fundamental con la vieja

metafísica. Dice: "La antigua metafísica tenía... un concepto más elevado del que se ha vuelto corriente en nuestros días. Ella partía en efecto de la premisa siguiente: que lo que conocemos por el pensamiento sobre las cosas y concerniente a las cosas constituye lo que ellas tienen de verdaderamente verdadero, de manera que no tomaba las cosas en su inmediación, sino sólo en la forma del pensamiento, como pensadas. Esta metafísica, por lo tanto, estimaba que el pensamiento y las determinaciones del ser no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las cosas y el pensamiento de ellas (del mismo modo que nuestro idioma expresa un parentesco entre los dos términos) coinciden en sí y por sí, esto es, que el pensamiento en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza verdadera de las cosas constituyen un sólo y mismo contenido"(142).

Por su condición de idealista, Hegel se sitúa en el punto de vista de que la idea es la esencia de las cosas, de que las cosas y la idea de ellas "coinciden en sí y para sí". Esta convicción básica de Hegel hay que tenerla presente al estudiar no sólo su sistema, sino también su lógica. Pero este punto de vista de Hegel sobre la identidad entre el pensamiento y las cosas es un retorno a la vieja metafísica idealista. En este aspecto Hegel no superaba la antigua metafísica y, por ello, tanto su dialéctica como su lógica en conjunto se hallan todavía impregnadas de elementos metafísicos.

Hegel tiene razón cuando insiste en que el conocimiento inmediato, es decir el conocimiento de la cosa tal como se presenta inmediatamente, es insuficiente, no nos proporciona un conocimiento completo, y la verdadera esencia de las cosas se manifiesta con el pensamiento, o más exactamente, con ayuda del pensamiento. Sin embargo, Hegel llega aquí a una conclusión lógica totalmente errónea: del hecho que el conocimiento inmediato es insuficiente e incompleto, y de que la verdadera esencia, es decir, la naturaleza objetiva de la cosa, se revela con ayuda del pensamiento, no se deriva en modo alguno que el pensamiento es la esencia de la cosa, ni que la cosa y el pensamiento son lo mismo. Los razonamientos de Hegel no resisten la crítica, y vienen a ser algo semejante a como si yo dijera: puesto que mediante el microscopio se me hacen accesibles cosas invisibles para el ojo desnudo, por tanto el microscopio es la esencia de esas cosas, el microscopio y las cosas son uno y lo mismo. El pensamiento es un instrumento del conocimiento; pero el instrumento del conocimiento y el objeto del conocimiento no son lo mismo.

Partiendo de su posición de principio de que el pensamiento y la cosa son lo mismo, Hegel establece que las categorías de que se ocupa la lógica son espíritus puros. De donde se deduce que la lógica es el sistema de los espíritus puros o ideas. Por cuanto la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu son, desde el punto de vista de Hegel, lógica aplicada, en ellas moran los "espíritus puros" que conforman su alma. En la lógica, así como antes de la creación del mundo, los espíritus puros están dados "sin envoltura", en su forma "pura"; en la fi-

(142) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", p. I, pág. 3.

losofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu, los espíritus puros se revisten de carne, por decirlo así. Esto es el más puro misticismo. Por eso Marx y Engels comenzaron su crítica del sistema hegeliano con la crítica de estos fundamentos místicos de su filosofía. Representarse las cosas de un modo en que la calidad, la cantidad, la medida, el ser, la causa, la forma, etc., son "espíritus puros" y en que éstos poseen una existencia independiente en calidad de tales "espíritus puros", es verdaderamente el colmo del absurdo. Significa elevar al grado de existencia concreta a las más puras abstracciones, lo que contradice de raíz a toda la dialéctica.

¿Y qué hace Hegel en realidad? Razona aproximadamente de este modo: por cuanto al estudiar el mundo de las cosas nos formamos pensamientos abstractos de él, por tanto en la realidad no son las cosas las que existen, sino únicamente estos pensamientos de las cosas. Examinemos su razonamiento sobre el materialismo. El materialismo, dice, reconoce a la materia como lo único verdaderamente objetivo. "Pero la materia misma es una abstracción que, como tal, no puede ser percibida por nosotros. Por ello se puede decir que no existe la materia en general, pues en la forma en que existe es siempre algo determinado y concreto. Y no obstante, esta abstracción que llamamos materia es, según la doctrina del materialismo, la base de todo lo sensible, es lo sensible en general, es la separación absoluta dentro de sí, y por eso ella es lo existente exteriormente puesto frente a sí. Por cuanto para el empirismo esto sensible es sólo algo dado y como tal permanece, el empirismo es una doctrina de no-libertad, pues la libertad consiste precisamente en que yo no tenga frente a mí ningún absolutamente otro, sino que dependa de un contenido que soy yo mismo"[143].

¿Qué quiere decir Hegel aquí? Por cuanto conocemos la materia en sus formas determinadas y concretas, la materia no existe. Y por cuanto, además, la materia, como concepto, es una abstracción de sus formas concretas y sensibles, en la realidad no existe la materia, sino sólo el pensamiento. En virtud de que nosotros concebimos la materia, lo que existe no es la materia, sino el pensamiento. Éste es el modo habitual de razonar de todos los idealistas y metafísicos vulgares. Y en verdad, en todos estos razonamientos Hegel se "manifiesta" como un metafísico.

III

Hegel es un idealista objetivo o absoluto. Por eso las formas del pensamiento, las categorías, son para él no sólo subjetivas, sino también objetivas. En este sentido Hegel da un paso adelante comparado con Kant. Hegel escribe: "...Si todas estas categorías, por ejemplo, unidad, causa, acción, etc., son creadas por nuestros pensamientos, de aquí no se deduce aún que ellas pertenezcan a nosotros mismos y que no

(143) *Hegel*, "Enciclopedia", P. I, Ed. de A. M. Deborin, 1929, § 88, pág. 82.

constituyan al mismo tiempo determinaciones propias a los objetos mismos".

Ésta es una observación completamente justa que, sin embargo, es también aplicable a la materia. Contra ello nada se podía objetar, si Hegel no vinculara las representaciones místicas con el concepto de objetividad. Pues desde el punto de vista de Hegel, como ya hemos explicado, las categorías no son subjetivas por cuanto ellas en sí mismas existen objetivamente como espíritus, como ideas puras, y porque se hallan "encarnadas" en los objetos concretos, constituyen su "alma". Precisamente en este último sentido son "propias a los objetos mismos". Por eso cuando Hegel dice que la lógica no se ocupa solamente de las formas del pensamiento, sino que también tiene un contenido, es algo completamente cierto; pero Hegel rechaza en primer lugar el contenido, que es tomado de la experiencia, mientras que en la realidad no hay más contenido que el de la experiencia. En segundo lugar, Hegel entiende por contenido de la lógica las ideas puras, es decir, las mismas categorías que constituyen las formas del pensamiento. Forma y contenido son aquí idénticos. Hegel entiende por contenido aquellas mismas formas, por cuanto tienen existencia objetiva, por cuanto son ideas objetivas, pero por formas entiende el mismo contenido, es decir, las mismas categorías, por cuanto son "formas del pensamiento consciente".

Hegel tiene razón cuando afirma que las categorías de nuestro pensamiento son al mismo tiempo categorías objetivas. Pero mientras que el materialismo ve en las formas subjetivas el reflejo de las formas objetivas, Hegel, por el contrario, estima que "la lógica considera las ideas, cuyo contenido mismo pertenece al pensamiento y ha provenido de él".

Hegel aduce el siguiente ejemplo:

"Examinemos un terrón de azúcar: es sólido, blanco, dulce, etc. Nosotros decimos que todas estas cualidades están unidas en un sólo objeto, pero esta unidad no es un objeto de sensación. Lo mismo ocurre cuando examinamos dos acontecimientos que se encuentran entre sí en una relación de causa y efecto. Se perciben aquí dos acontecimientos aislados consecutivos en el tiempo. Pero el que un acontecimiento sea la causa y el otro el efecto (la relación causal entre estos dos acontecimientos), esto no se percibe, sino que existe únicamente en nuestro pensamiento"(144).

Es totalmente falso que "la determinación de la causa y del efecto no pueda obtenerse de la observación", es decir, de la experiencia. En este ejemplo nos convencemos una vez más de que la razón no asiste a Hegel ni al idealismo en general. Del hecho de que no percibimos directamente el efecto de la causa, Hegel saca la conclusión de que la determinación de la causa y del efecto no puede obtenerse de la experiencia, sino que pertenece a nuestro pensamiento. Hay muchas cosas en la naturaleza que no se nos dan en la sensación inmediata, y respecto a ellas nosotros sacamos tales o cuales conclusiones lógicas partiendo, sin embargo, de lo que nos es dado en la percepción o sensación. ¿Por qué yo considero un acon-

(144) *Hegel*, "Enciclopedia", P. I, § 44, pág. 89.

tecimiento como causa y otro como efecto? Ante todo, evidentemente, porque ambos acontecimientos se dan en mi percepción y además uno es dado como precedente y el otro como consecuente, uno como "producto" y el otro como "producido" por el primero, etc. Todo esto demuestra de modo bastante convincente que las determinaciones de causa y efecto son tomadas por nosotros precisamente de la observación y la experiencia, y en absoluto de la esfera del pensamiento puro. Lo mismo cabe decir de todas las categorías que no son más que el reflejo, el resultado y la generalización de la experiencia. Pero la observación y la experiencia en modo alguno se reducen a la sensación y la percepción inmediata. Sin pensamiento no hay experiencia científica.

A este respecto debo decir dos palabras sobre la cuestión de las relaciones entre la lógica y las ciencias reales, como de ordinario se las denomina. Hegel piensa que es insuficiente estudiar solamente las categorías e incluso todo el sistema de ellas. A su juicio, hay que pasar de la lógica, que trata con categorías "vacías", a las esferas reales, a la naturaleza y al espíritu. Pero resulta que en este tránsito la idea lógica no se enriquece con un contenido nuevo (Hegel dice "ajeno"), sino que ella misma "se determina y se pone de manifiesto en las formas de la naturaleza y del espíritu".

En realidad, las cosas son precisamente al revés. Históricamente la lógica, como ya hemos visto y como lo confirma el propio Hegel, surge después de las llamadas ciencias reales. En otras palabras, se desarrolla junto a ellas, siendo la generalización y el resultado del desarrollo histórico del conocimiento humano en general. En calidad de idealista, Hegel considera que la idea lógica o el pensamiento "se determina y revela en las formas de la naturaleza y del espíritu" por sí misma. La lógica, según Hegel, precede a la historia. Aquí todo está puesto cabeza abajo. El pensamiento puro no puede "engendrar" a partir de sí mismo a la naturaleza ni al espíritu. El desarrollo de la naturaleza y del hombre, en cuanto parte de ella, conduce a que el contenido "ajeno" se convierta en objeto del pensamiento. En una palabra, la lógica se basa en la naturaleza y en el "espíritu". Al representar una generalización abstracta de la ciencia sobre la naturaleza y el espíritu, es decir, sobre el hombre y su desarrollo histórico, la lógica, en cuanto producto supremo del pensamiento, permite a su vez que las ciencias reales utilicen ciertas leyes alcanzadas sobre la base de esta amplia generalización y experiencia histórica. Por eso la lógica también se desarrolla como todo en el mundo y no es algo dado y acabado de una vez para siempre.

Volviendo al problema del pensamiento puro y de la ciencia pura, es necesario ante todo señalar que las categorías lógicas son abstracciones de las cosas reales y de sus relaciones, y por consiguiente no tienen ninguna existencia independiente. En contra de su dialéctica, Hegel consideraba, en primer lugar, que las categorías, en calidad de ideas puras, en calidad de espíritus puros, inmateriales, están dotadas de vida independiente, se mueven por sí mismas, de donde su automovimiento del concepto. En segundo lugar, las consideraba esencias eternas, cuya encarnación es la naturaleza real y la historia. Partiendo de esta errónea concepción hegeliana de la relación entre las categorías y el mundo

real, material, los "hegelianos" al estilo de Proudhon llegaron también a una concepción totalmente errónea del régimen burgués. En su crítica de Proudhon, Marx demostró que éste, como Hegel, diviniza las categorías viendo en ellas las causas originarias de todo desarrollo. "La abstracción, la categoría en cuanto tal, es decir, separada de los hombres y de su acción material —escribía Marx refiriéndose a Proudhon— es para él inmortal, inmutable, inmóvil. Es la esencia de la razón pura, lo cual quiere decir simplemente que la abstracción, en cuanto tal, es abstracta. ¡Qué admirable tautología abstracta!".

Para Proudhon, como para Hegel, las categorías son fuerzas motrices independientes. Son ellas las que engendran la naturaleza y tales o cuales relaciones sociales. Ya veremos más adelante que el movimiento independiente de las categorías engendra, según Hegel, todo el universo.

Pero a este respecto no deja de ser útil hacer la pregunta: ¿Es posible en general el pensamiento puro?

Hegel supone que el pensamiento puro no es una propiedad del "espíritu finito", sino del espíritu objetivo, absoluto. Pero hablar del pensamiento del pensamiento mismo como tal, es un completo absurdo. Se puede hablar del pensamiento, pero sólo del hombre. Por pensamiento puro Hegel entiende un pensamiento que no está condicionado por nada. ¿Pero existe en absoluto ese pensamiento? Para el materialista es totalmente claro que el pensamiento constituye el producto del desarrollo de toda la naturaleza, del mundo orgánico y del hombre, y que en tal sentido el pensamiento se halla enteramente condicionado. Además, no sólo está condicionado en el sentido de su origen, sino que todo su contenido viene de afuera, del mundo exterior que le es "ajeno". ¿Qué es el pensamiento sin las percepciones sensoriales, sin la sensoriedad en general? Nada. Pero el pensamiento mismo es un órgano general de la sensibilidad, de la sensibilidad universal, del mismo modo que la sensoriedad es una forma primitiva del pensamiento. Si por pensamiento puro se entiende la actividad de la razón despojada de toda percepción sensorial, este pensamiento puro es una ficción, pues el pensamiento, despojado de toda representación, es un pensamiento vacío. Se dirá quizá que el pensamiento trata con el concepto y que el pensamiento despojado de las percepciones y representaciones, conserva el concepto. ¿Pero de dónde se toman los conceptos? Pues los conceptos no son más que percepciones y representaciones reelaboradas. En una palabra, las sensaciones, las percepciones, las representaciones, etc., preceden al pensamiento y no a la inversa. Y el propio pensamiento, en el sentido de su capacidad superior para formar conceptos, categorías, es un producto del desarrollo histórico.

Marx y Engels hicieron la crítica más fundamentada y profunda de la dialéctica de Hegel. Pero no desecharon simplemente la dialéctica hegeliana, sino que la superaron teóricamente y con ello la elevaron a una etapa superior. Aunque habitualmente se repite esta verdad muchísimas veces, se debe decir, sin embargo, que hasta hoy todavía no se ha esclarecido lo suficiente la superación que Marx ha realizado de la dialéctica de Hegel. Desgraciadamente, Marx no nos ha dejado una exposición detallada y sistemática de su crítica de la dialéctica hegeliana.

Pero lo que sabemos nos proporciona material suficiente para establecer en qué dirección Marx criticaba a Hegel. No basta decir que la dialéctica de Hegel estaba invertida, y que Marx la puso de pie, o que para Hegel la idea era el punto de partida, mientras que para Marx lo es la realidad material. Es evidente que todo esto es completamente cierto y lo testimonian los propios Marx y Engels. Sin embargo la crítica de Marx calaba más hondo. Esta crítica tenía también un carácter de crítica metodológica. Marx criticaba la dialéctica de Hegel desde la altura de su propia dialéctica, demostrando con ello que la dialéctica de Hegel se halla en contradicción con la esencia del método dialéctico, y que la causa radica en la concepción abstracta que Hegel tenía de la dialéctica, causa que a su vez estaba condicionada por el punto de partida de Hegel, es decir, por su idealismo. En otro pasaje tuve ocasión de señalar el hecho de que por ser concreta por su propia esencia, la dialéctica contradice ya en su raíz todo idealismo y sólo es compatible con el materialismo.

En su reseña sobre el libro de Marx "Crítica de la Economía Política", Engels escribía que cuando Marx emprendió su obra se le planteó el problema de cómo había de tratarse la ciencia, es decir, el problema del método. "Estaba la dialéctica hegeliana bajo la forma completamente abstracta en que la dejara Hegel". En otro pasaje Engels subraya de nuevo que la forma del pensamiento hegeliano era "extremadamente abstracta". La transformación por Marx de la dialéctica hegeliana se manifiesta ante todo en que la convirtió de dialéctica *abstracta* en dialéctica *concreta*. Si para Hegel el mundo material, sensible, adquiría un carácter puramente formal, abstracto, la tarea de Marx consistió en superar la dialéctica de Hegel, formal-abstracta y hasta cierto punto negativa, transformándola en dialéctica positivo-concreta.

La contradicción interna fundamental del método hegeliano —la contradicción que dimana de su "punto de partida" idealista— se reduce, por consiguiente, a la contradicción entre lo concreto y lo abstracto, entre lo material y lo ideal. El ser concreto, sensible, es absorbido por el ser "puro" puramente formal y abstracto, o por el pensamiento puro; lo abstracto no es más que lo sensible, lo concreto exangüe. De donde la "adulteración" o forma adulteradora de la dialéctica hegeliana de la que reiteradamente hablaban Marx y Engels. En Hegel encontramos no sólo el misticismo, sino también la adulteración que consiste en sustituir lo material y concreto por lo ideal y abstracto, el contenido vivo por la forma muerta, que, supuestamente es ese contenido concreto, vivo. Al estudiar a Hegel es necesario sobre todo tener en cuenta esta contradicción, este aspecto del problema. Leer a Hegel desde un punto de vista materialista, como lo recomienda Lenin, significa descubrir tras la forma abstracta el contenido concreto material, que se halla "encubierto" por el concepto abstracto y por el automovimiento del pensamiento puro.

En su libro "El secreto de la dialéctica hegeliana", Eugen Schmitt puso de manifiesto esta contradicción interna del método de Hegel.

Me permitiré aducir algunas citas de su obra. Las formas del pensamiento, dice, para Hegel se diluyen en un indeterminado pensamiento

puro, en lo "absolutamente negativo". La dialéctica hegeliana penetra, es verdad, en el contenido concreto, en la materia del pensamiento puro, pero esta materia es más bien "solamente el pensamiento puro, indeterminado" (Logik, I, pág. 35). Lo concreto en Hegel es algo místico, fantasmal, inasible; es lo que "se volatiliza en la desnuda y vacía nebulosa de las abstracciones cuando nos acercamos a él e intentamos asirlo en su inmediatez viva"(145). En otro pasaje, nuestro autor formula el punto de vista de Hegel con las siguientes palabras: "Las formas abstractas, y no lo concreto, se manifiestan como lo que realmente se mueve en este proceso, y en ello precisamente radica el error o, como dice el autor, la ilusión fundamental de la dialéctica abstracta hegeliana. La esencia de la dialéctica hegeliana estriba en la necesidad de que las formas del pensamiento penetren en la esencia concreta de la abstracción, pero esto concreto es el fundamento concreto-sensible de todo lo abstracto, el fundamento del movimiento, de la actividad, de la vida, del tránsito, etc. A Hegel le falta esta concepción concreta; lo concreto se ilumina para él a través de la cortina de la abstracción, en calidad de esencia efectivamente primaria de sus formas lógicas"(146).

La idea fundamental de Schmitt consiste en que la lógica hegeliana, por su tendencia y por la tarea que se propone, procura superar lo abstracto y crear una lógica material en lugar de la vieja lógica formal, pero Hegel no ha sabido cumplir su tarea, porque él mismo está situándose en el terreno de las abstracciones. El desarrollo ulterior de la dialéctica hegeliana exige la superación de esta contradicción. Es necesaria una concepción dialéctica del pensamiento porque el fundamento de la idea es la no-idea, porque su esencia oculta, que se trasluce sin embargo siempre y en todas partes, es lo concreto, lo sensible, en una palabra, el fundamento de la idea es su antítesis, es lo sensible, lo concreto, lo material. Desde su punto de vista idealista y abstracto, Hegel no podía llegar hasta el fundamento general de la filosofía y de las ciencias naturales, cuyo cimiento es el mundo sensible.

Hegel afirma que "lo suprasensible es lo sensible y lo perceptible tal como existe en la verdad". "Lo suprasensible es la expresión ideal de lo sensible y lo concreto. Hegel, no obstante, se detiene en esto ideal que es la única verdad. Así pues, el mundo real desaparece y se diluye en la nebulosa de las abstracciones. Pero la verdad es lo concreto. Exige que reproduzcamos en la conciencia humana eso concreto y sensible. Al concebir la unidad de lo sensible y el pensamiento, Hegel permanece en el punto de vista del pensamiento, identificándolo con el mundo sensible material. Este último es una antítesis que está determinada por lo abstracto. En esta contradicción, lo abstracto, el pensamiento, encuentran sus límites. Lo lógico y lo abstracto tienen su contradicción y encuentran su determinación común en lo concreto, en lo no-lógico. Lo concreto, lo sensible, lo material, es la negación de lo abstracto, la negación del pensamiento, su otro, la negatividad inmanente de la idea

(145) *Eugen Heinrich Schmitt*, "Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik", 1888, S. 86.

(146) *Ibid.*, S. 105.

lógica, su contenido real. Desde el punto de vista de Hegel, el pensamiento debe dejar de ser la abstracción pura, el concepto abstracto, y convertirse en el "pensamiento concreto", en el "concepto objetivo", es decir, que se transforma en su contrario, en el contenido material. En resumen, podemos formular este punto de vista del modo siguiente: la verdad de lo formal y lo abstracto, la verdad de lo ideal, es lo concreto, lo sensible, lo material.

No nos cabe ninguna duda de que Schmitt, en su crítica de la dialéctica hegeliana, se encuentra, por una parte, bajo la influencia de Feuerbach, y, por otra, probablemente, de Marx, aunque su obra lleva el sello de una completa independencia. No obstante, sea cual fuere el grado de influencia de Marx sobre Schmitt, algo no ofrece dudas: la dirección de la crítica de Schmitt coincide con la de Marx y Engels.

IV

Ya hemos citado la opinión de Engels acerca de que la dialéctica hegeliana era extremadamente abstracta. Marx fue el primero en indicar su forma adulterada, oponiéndole una forma racional. "En su forma adulterada —escribía Marx— la dialéctica se puso de moda en Alemania, debido, por lo visto, a que permite echar un velo sobre la situación de cosas existentes". La envoltura mística encubría las relaciones reales transformando lo concreto en un espectro lógico, y a éste en realidad única. "Mi método dialéctico —escribía Marx—, no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte, incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo... de lo real, que sólo representa su manifestación externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y transformado en la cabeza humana"(147).

Así pues, el método de Marx es distinto del de Hegel en dos sentidos: en primer lugar, se distingue por su punto de partida, por su fundamento gnoseológico (en el sentido de la solución del problema de la relación entre el pensamiento y el ser) y por su concepción del mundo en general; en segundo lugar, y esta circunstancia tiene también enorme importancia, el método de Marx es el reverso del método de Hegel en el sentido de su diferente solución al problema de la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre lo formal y lo material, lo que se halla directamente enlazado con la concepción materialista de Marx en general. Lo que Marx entiende por forma mística y adulterada de la dialéctica hegeliana, se revela como lo realmente concreto que en Hegel adoptaba la forma de un espectro, de un esquema lógico. Por eso Marx tenía ante todo que poner al descubierto tras la forma mística la forma racional, es decir, el contenido real de los espectros abstractos.

En las citadas palabras finales a la segunda edición del primer tomo de "El Capital", Marx escribía: "Yo he criticado el aspecto adul-

(147) C. *Marx*, "El Capital", t. I, pág. 19.

terador de la dialéctica hegeliana hace cerca de treinta años, cuando todavía estaba muy de moda". Marx se refería a los libros que acaban de ser publicados por D. B. Riazánov, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", y "Trabajos preparatorios para la «Sagrada Familia»", donde encontramos un capítulo especial que lleva por título: "¿Cuál es nuestra actitud ante la dialéctica hegeliana?" Aquí no tenemos la posibilidad de someter estos trabajos de Marx a un análisis teórico. Sólo consideramos necesario subrayar que la crítica por Marx de la dialéctica hegeliana se propone poner de relieve las contradicciones que ya hemos indicado entre lo abstracto y lo concreto en el propio Hegel, a fin de ratificar, por decirlo así, los derechos de lo concreto. Con gran conocimiento de la cuestión Marx demuestra que en todas partes tras la realidad ilusoria con que opera Hegel, se produce el movimiento de la auténtica realidad. A este propósito los trabajos del joven Marx ofrecen enorme interés.

Marx insiste incansablemente sobre un punto. Demuestra una y otra vez que para Hegel el ser real es una abstracción, y la abstracción el ser real; que Hegel toma las esencias reales sólo en su forma abstracta en cuanto esencias abstractas y enajenaciones del pensamiento puro, es decir, abstracto. "Y así como la esencia, el objeto, para él es siempre una esencia abstracta —escribe Marx—, así también el sujeto es siempre conciencia o autoconciencia, o mejor dicho, el objeto siempre se manifiesta solamente como conciencia abstracta y el hombre solamente como autoconciencia"[148].

En la concepción de Hegel, las formas abstractas del pensamiento, dice Marx, son inherentes a todo contenido e indiferentes a todo contenido, pues están desgajadas de la naturaleza real y del espíritu real. "El aspecto positivo que Hegel aporta a este respecto en su lógica especulativa consiste en que los conceptos determinados, las formas generales e inmutables del pensamiento son en su independencia frente a la naturaleza y al espíritu, un resultado necesario de la enajenación general de la esencia humana y también, por consiguiente, del pensamiento humano, y por ello Hegel las describe como momentos del proceso de la abstracción". En Hegel el ser es superado por la esencia, dice Marx, la esencia por el concepto, y el concepto por la idea absoluta. En cambio, la idea absoluta se supera de nuevo a sí misma... por la naturaleza. La abstracción que se capta a sí misma como abstracción, es decir, la idea absoluta, sabe que ella es nada.

Pero también la naturaleza considerada abstractamente es nada. Toda la naturaleza, para el pensador abstracto, se limita a repetir bajo una forma sensible las abstracciones lógicas.

La crítica de Marx a la lógica de Hegel sigue la línea de la crítica al formalismo y al pensamiento abstracto. A la lógica abstracta hegeliana, Marx opone la lógica concreta y material. En esto estriba la diferencia radical entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Marx continúa a Hegel y culmina el desarrollo de la dialéctica, pero sobre una nueva base.

(148) C. *Marx*, "La Sagrada Familia", Editorial Grijalbo, México, 1958, págs. 65-66.

Sin embargo, sería completamente erróneo que, en vista de la severa crítica a que Marx sometiera la dialéctica hegeliana, nosotros rechazáramos sin más ni más a ésta, tal como muchos lo pretenden hacer.

La dialéctica hegeliana debe abdicar de sí misma, es decir, de la abstracción, y de este modo llega a la esencia que es su antítesis directa, a la *naturaleza*. Así, pues, "toda la lógica es la prueba de que el pensamiento abstracto para sí es nada, de que la idea absoluta para sí es nada y que sólo la naturaleza es algo"[149].

La segunda cuestión en la que el marxismo y Hegel sostienen distintas posiciones es el problema de la relación entre el pensar y el ser. Para Hegel el concepto o la idea es la verdadera realidad. Por eso su lógica está construida de tal modo que lo más verdadero se halla al final de la lógica. El ser no es verdadero y es superado por la esencia, que es su fundamento. Pero la esencia es superada a su vez por el concepto, que se manifiesta como más verdadero que la esencia. El mundo se desenvuelve de tal modo que al final de su desarrollo es cuando revela su verdad y realidad, cuando se descubre plenamente su naturaleza. Pero es evidente que la idea ha podido manifestarse como realidad verdadera al final del proceso de desarrollo, porque al comienzo mismo constituía la verdadera esencia del mundo, de modo que todas las categorías —el ser, la esencia, etc— no eran más que las envolturas, las formas externas de manifestación del mismo concepto, que se reviste, por así decirlo, bajo formas variadas. Finalmente llega el momento en que abandona el ropaje, la envoltura, y aparece ante nosotros en toda su pureza y al mismo tiempo en toda su concreción, en el sentido de su enriquecimiento por todo el contenido anterior.

En el primer grado del desarrollo de la lógica, el concepto aparece bajo la forma de ser. Ésta es la primera determinación del concepto. El contenido racional del concepto hegeliano puede ser comprendido sólo en el sentido de que puesto que todo lo que conocemos, lo conocemos en conceptos, el ser es la primera determinación del objeto que debe ser captado por nosotros en un concepto lógico. La esencia del mundo, así como todo el mundo, se refleja en los conceptos lógicos, es decir, humanos. En cuanto esto es así, podemos decir que el proceso del conocimiento es el movimiento de los conceptos, su sustitución por diferentes formas. Pero en Hegel las cosas son distintas. Los conceptos para él son la realidad misma, y el concepto se mueve y se desarrolla, por cuanto es el proceso del movimiento y desarrollo de la propia realidad. El concepto y la realidad son idénticos, constituyen el mismo objeto. El ser es el pensamiento, el pensamiento es el ser. Por eso en Hegel no existe propiamente el problema de la relación entre el pensar y el ser. La contradicción entre el ser y el pensar, en cuanto exista, es, por decirlo así, el juego del pensamiento consigo mismo. El pensamiento por sí mismo se afirma, se niega, se rechaza, se afirma de nuevo. O, en otras palabras, el carácter contradictorio del movimiento del pensamiento se expresa en la manifestación de sus predicados propios. Bien aparece bajo la forma de ser, bien bajo la forma de esencia, o bien bajo la forma de calidad,

(149) *Ibíd.*, pág. 66.

bien bajo la forma de cantidad, con la particularidad de que cada vez se revela que cada una de estas determinaciones expresa sólo unilateralmente la naturaleza del concepto en su totalidad, para lo cual se requiere la determinación siguiente, más elevada, en cuanto expresa con mayor plenitud la naturaleza del concepto.

Otra particularidad distintiva de la lógica hegeliana consiste en su carácter ontológico. Puesto que el concepto es la realidad objetiva o absoluta, el movimiento de este concepto es el auténtico movimiento de la propia realidad. En su movimiento, el concepto engendra la calidad, la cantidad, la medida, la esencia, etc. El proceso de desarrollo de las categorías, es decir, el proceso puramente lógico, es también el proceso de desarrollo de la propia realidad. El puro ser genera a partir de sí mismo en unión con la pura "nada", el devenir, que engendra a su vez el llamado ser existente, etc. Esto, como es natural, es la más pura "adulteración", que invierte las relaciones reales. Volveremos a tratar este problema más adelante. Por el momento basta con subrayar que admitir la posibilidad de que toda la diversidad del mundo haya surgido del ser puro (que significa el pensamiento puro) equivale a reconocer que el mundo ha surgido de la nada. Desde el punto de vista de Hegel esto es posible porque para él el pensamiento, la idea, el concepto, el espíritu, constituyen la sustancia del mundo. Pero desde el punto de vista materialista esto es el más puro absurdo. El mundo no ha surgido del pensamiento ni del ser puro, sino que es la "totalidad" de materia eternamente existente, materia que en su movimiento, en su desarrollo genera realmente toda la diversidad de los fenómenos.

Por esto tiene razón Plejánov cuando dice que Hegel no ha resuelto la contradicción entre el ser y el pensar, sino que ha eliminado simplemente uno de los términos de esta relación, traicionando con ello a su propio método dialéctico y situándose en el punto de vista del monismo o de la identidad abstracta.

Antes de entrar en el campo de la lógica es indispensable resolver un problema gnoseológico, el problema de la relación entre nuestro pensamiento y la objetividad, el ser. Hegel consagró a este problema una investigación especial. Nos referimos a la "Fenomenología del espíritu", que es una introducción a la lógica. La "Fenomenología del espíritu" investiga en todos los aspectos el problema de la relación entre el pensamiento y el objeto. Somete a examen histórico y sistemático todas las formas de relación entre el pensamiento y el objeto para llegar al punto de vista del saber absoluto, consistente en la identidad entre el pensamiento y el ser. Una vez alcanzado este resultado, Hegel construye su lógica sobre la base de la identidad entre el pensamiento y el objeto. Como se comprende, la teoría del conocimiento presupone a su vez la lógica. La lógica constituye la premisa de la teoría del conocimiento, la teoría del conocimiento presupone la lógica. A primera vista tenemos aquí una contradicción; pero en realidad, esta contradicción, como lo veremos más adelante, se resuelve y supera satisfactoriamente.

Pero en este respecto nos interesa el problema de la relación entre el ser y el pensamiento. Hegel, como vemos, resolvió el problema gnoseológico en el sentido de la identidad entre el pensamiento y el ob-

jeto. En la "Fenomenología del espíritu", Hegel describe, sobre una base histórica, el movimiento del pensamiento y del objeto, su lucha recíproca, que se resuelve con la victoria del pensamiento sobre el objeto. La idea posee al objeto, convirtiéndolo en parte de su contenido. "En la «Fenomenología del espíritu» —dice Hegel— he representado a la conciencia en su movimiento, desde su primera oposición inmediata respecto del objeto, hasta el ser absoluto; este camino pasa a través de todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto, y tiene como su resultado el concepto de ciencia". La lógica tiene ya por objeto al pensamiento puro, desprovisto de un contenido, tomado de la esfera de la experiencia. La experiencia histórica y las representaciones vinculadas con ella preceden a la lógica, es decir, a la verdadera y auténtica ciencia. La ciencia pura surge sólo en un determinado grado del desarrollo histórico de la conciencia humana. Lógicamente, sin embargo, el pensamiento precede a la experiencia, pues las propias representaciones son, desde el punto de vista de Hegel, el producto del pensamiento. "...El contenido, producido por el pensamiento, de la conciencia humana, al comienzo no aparece bajo la forma de pensamiento, sino bajo la forma de sensación, de contemplación, de representación, bajo formas tales que se diferencia del pensamiento en cuanto formas". En el fundamento de las distintas formas de la conciencia se halla el mismo contenido. "El contenido de nuestra conciencia, cualquiera que sea su especie puede definirse como sensación, contemplación, imagen, representación, fin, obligación, etc., y también como pensamiento y como concepto. Todo esto son distintas formas de este contenido que sigue siendo el mismo, tanto si es sentido, como contemplado, representado, deseado —y además sin mezcla o con las mezclas del pensamiento — o bien puramente concebido. En cada una de estas formas o en la unión de varias, el contenido constituye el objeto de la conciencia. Pero en este caso las determinaciones distintivas de estas formas penetran en su contenido de modo que cada una de ellas da, por lo visto. existencia a un nuevo objeto, y lo que es idéntico a sí mismo parece distinto en cuanto al contenido".

Así, pues, la conciencia con su contenido, que no se sabe de dónde se ha tomado, es para Hegel el punto de partida. El contenido de la conciencia es el objeto del conocimiento. El contenido de la conciencia humana es producido, no por el mundo existente fuera de nosotros, sino por el pensamiento. Este contenido de la conciencia producido por el pensamiento, al principio aparece bajo la forma de sensación, de contemplación y de representación y, finalmente bajo forma de concepto, es decir, de pensamiento puro. Por consiguiente las sensaciones, las contemplaciones y las representaciones son únicamente formas, o fenómenos, del pensamiento. El pensamiento, a través de las sensaciones, las contemplaciones y las representaciones, llega a sí mismo, al pensamiento puro, al concepto. "Las representaciones (es decir, las sensaciones, las contemplaciones, los deseos) —dice Hegel — se pueden considerar en general como metáforas de los pensamientos y conceptos". En la base de las representaciones están los pensamientos y los conceptos. Por eso, es natural que a los conceptos y a las ideas correspondan las sensaciones,

las contemplaciones y las representaciones que son fenómenos del pensamiento, su producto o resultado.

En Hegel se manifiesta del modo más tajante la contradicción entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible. El contenido de nuestra conciencia es determinado por el pensamiento como sensación, contemplación y representación. Esto significa que la conciencia sensible se presenta como conciencia sensible abstracta, según dice Marx. Hegel nunca llegó hasta la sensoriedad real o realidad sensible, es decir, hasta el mundo material real. Hegel sostiene el punto de vista de la identidad del sujeto y el objeto, del pensamiento y el objeto. El punto de vista de la identidad conduce también al llamado saber absoluto. El hombre, o el sujeto, es, para Hegel, siempre conciencia o autoconciencia. Este hombre abstracto supone sólo una cosa o idea abstractas. La lucha entre el objeto y la conciencia, que se sostiene a lo largo de toda la "Fenomenología del espíritu", es la lucha entre la conciencia abstracta y sus propios productos abstractos. El pensamiento abstracto se supone a sí mismo como sensación, contemplación, percepción, representación, etc.; y en el grado más elevado se supone a sí mismo como pensamiento, como concepto. De este modo, el pensamiento abstracto se depura de toda mezcla y establece que el verdadero objeto del pensamiento es el pensamiento mismo. Por esto en lógica tenemos ya el movimiento del pensamiento puro, el automovimiento de las ideas, las categorías, los conceptos.

No es posible, naturalmente, estar de acuerdo con el planteamiento gnoseológico general de Hegel, pues es radicalmente erróneo y contradice también la concepción dialéctica de la realidad. El pensamiento tiene, como ya lo hemos subrayado, en calidad de antítesis suya, al ser, a la naturaleza. El hombre es un producto de la naturaleza. En el hombre, la naturaleza llega a la conciencia de sí misma. La naturaleza engendra de sus entrañas al pensamiento que la concibe. El ser y el pensamiento son contrarios que nunca coinciden entre sí, es decir, no son idénticos. Pero constituyen una unidad. Entre el objeto y el pensamiento se sitúa la sensación. No hay pensamiento sin sensación, sin contemplación, pero no hay sensación, contemplación, ni representación sin el objeto. Incluso el más extremado idealista no puede de hecho ignorar completamente a la naturaleza o al objeto, así como tampoco a las sensaciones y representaciones. En virtud de esto tiene que recurrir a distintos géneros de construcciones fantásticas. Por eso Hegel supone que el contenido de nuestra conciencia se determina como sensación, como contemplación, como representación, etc., es decir que el pensamiento se supone a sí mismo como sensación o como contemplación. El objeto del pensamiento se manifiesta, a fin de cuentas, como pensamiento del objeto. Pero en realidad las cosas no son así. El objeto es un objeto real, material, que, en toda su independencia, se opone al sujeto. El pensamiento no puede penetrar en el objeto más que a través de las sensaciones. Por consiguiente, el sujeto no es una conciencia o autoconciencia abstractas como supone Hegel con todos los idealistas, sino un ser concreto, sensible y pensante. En otras palabras, el sujeto no es el espíritu puro, sino un cuerpo sensible y pensante.

Si las cosas no son pensamientos, luego no son idénticas, sino diferentes. Pero entre las cosas y las ideas, entre los objetos y los conceptos, no media un abismo, no hay ruptura, sino que existe unidad. El mundo de las cosas se refleja en nuestra conciencia. Nosotros lo percibimos por medio de los sentidos externos y lo reelaboramos de un determinado modo. Por ello, entre nuestra representación de los objetos y los objetos mismos no hay identidad, no hay coincidencia completa, sino determinada correspondencia en el sentido de reflejo del mundo exterior en nuestra conciencia. Con ayuda del pensamiento nosotros reelaboramos las percepciones sensoriales, depurándolas en lo posible de los momentos subjetivos y alcanzando el conocimiento objetivo. El pensamiento, a diferencia de la sensación, se distingue por un grado de objetividad, hallándose indisolublemente unido a las sensaciones sobre cuya base se desarrolla el pensamiento.

V

El punto de partida de la dialéctica materialista es totalmente diferente del de la lógica hegeliana. Hegel se sitúa en el terreno de la identidad del pensamiento y el ser. Y precisamente por ello se ve obligado a deducir el ser del concepto. A fin de cuentas, el pensamiento debe engendrar de sí mismo al ser. Al principio de la lógica encontramos la tesis de que el pensamiento y el ser son lo mismo. El pensamiento es el ser, el ser es el pensamiento. Pero dado que el ser no es el pensamiento y el pensamiento no es el ser, dado que el pensamiento y el ser son opuestos, Hegel no puede descubrir o explicar el tránsito del pensamiento al ser. De qué modo el ser puro se convierte en ser determinado sigue siendo un secreto místico. El ser puro es nada, y la nada es el ser puro. De este ser puro y de esta pura nada no puede surgir un ser determinado. Esto equivale a suponer que algo surge de la nada. El ser determinado no puede surgir ni siquiera mediante el devenir, pues en la esfera de la "nada" no hay ningún devenir, ningún cambio o movimiento. "El ser puro —dice Hegel— constituye el comienzo, porque es a la vez tanto pensamiento puro como pensamiento indeterminado simple e inmediato, y el primer comienzo no puede ser algo mediato y que tiene determinación ulterior"(150).

Cuando empezamos a pensar, dice Hegel, no tenemos más que el pensamiento, y además pensamiento en su pura indeterminación. Este pensamiento indeterminado es el pensamiento inmediato, porque no se ha obtenido mediante la abstracción de determinación alguna; es el pensamiento inmediato anterior a toda determinación. A este pensamiento, dice Hegel, lo denominamos ser. "No se puede sentir, ni contemplar, ni imaginar, es el pensamiento puro, y como pensamiento puro constituye el inicio".

El comienzo de la lógica es, pues, el puro ser que, a su vez, es el pensamiento puro. La lógica, en cuanto ciencia que se ha propuesto

(150) Ver "Enciclopedia", § 86.

como objetivo desarrollar o descubrir todas las determinaciones generales del mundo real, tiene que comenzar a partir de algo. Cabe preguntar: ¿Cuál es el fundamento de ese comienzo? Este comienzo no puede ser dado de una vez con toda la diversidad del contenido de la realidad o de lo absoluto, según expresión de Hegel. El contenido tiene que ser desarrollado, debe revelarse en el proceso del conocimiento. Si se conociera el contenido desde el comienzo mismo no habría ninguna necesidad de ciencia. Es evidente que la ciencia comienza por las determinaciones más simples, las cuales, al enriquecerse incesantemente con nuevas determinaciones, nos conducen al descubrimiento y desarrollo del contenido encerrado en este absoluto. El comienzo de la ciencia debe ser inmediato en el sentido de que no presupone premisa alguna, pues en caso contrario esas premisas tendrían que haber sido el comienzo. Por consiguiente, el comienzo es una determinación tal que no necesita de premisa alguna, ya que él mismo es la primera premisa.

El pensamiento puro de Hegel, que es lo mismo que el ser puro, constituye el primer punto de partida de la ciencia pura. Por cuanto nos mantenemos en la esfera del pensamiento, para hallar el comienzo nos vemos obligados a hacer abstracción de todo lo determinado en el pensamiento. Y entonces obtenemos una actividad del pensamiento propiamente pura, sin ningún contenido determinado. Este pensamiento indeterminado, en calidad de pensamiento inmediato es al mismo tiempo el ser. Hegel puede formular la conclusión, tan carente de fundamento desde el punto de vista lógico, de que el pensamiento puro es a la vez el ser puro porque, para él, el pensamiento y el objeto son idénticos. Se presupone que en el pensamiento ya está superada la contradicción entre la naturaleza y el espíritu y que el pensamiento constituye su unidad. Pero esta unidad cuesta muy cara, pues elimina a la naturaleza, al objeto real. La "unidad" hegeliana de lo subjetivo y lo objetivo sólo en el pensamiento tiene su solución. Debido a que en este caso el pensamiento ha abarcado en sí mismo a lo subjetivo y a lo objetivo, su movimiento es a la vez el movimiento de la naturaleza y el espíritu. Por eso el pensamiento puro es también el ser puro. Hegel toma el concepto en calidad de principio absoluto, que es el principio real del mundo de los fenómenos y del espíritu. El concepto de ser es la determinación primera, es decir, la determinación más inferior del concepto como principio real. El principio objetivo del sistema es este propio concepto del ser indeterminado o ser puro. El principio subjetivo es el primer acto del pensamiento que presupone esta abstracción del ser puro.

Dejando ahora a un lado el problema de la relación entre estos tres momentos (es decir, lo absoluto, lo objetivo y lo subjetivo), es necesario, sin embargo, someter a crítica el significado del principio "absoluto" como principio real situado en la base de todos los fenómenos. Este principio real es el concepto o espíritu absoluto. Y todas las determinaciones lógicas son determinaciones del espíritu absoluto que se presenta ante nosotros en toda la riqueza de las determinaciones —cierto que sólo al final de la lógica— pero que, como si fuera invisible se halla ya presente en su comienzo mismo. El final es, pues, el verdadero co-

mienzo de la ciencia, porque "en el final" se revela la auténtica naturaleza del principio real con todas sus determinaciones. El final está contenido en el comienzo bajo un aspecto larvado o potencial, y todo el proceso de la ciencia consiste en desenvolver el contenido que al comienzo está dado potencialmente. Por eso todo sistema científico es una reproducción del proceso de desarrollo del campo correspondiente, mediante el ascenso desde las categorías más simples y abstractas a las más complejas y concretas.

Adelantándonos un poco, podemos decir, a diferencia de Hegel, que el principio absoluto, es decir, el principio real de todos los fenómenos, será para nosotros no el concepto del espíritu absoluto, sino la sustancia material, la materia, que es lo único que puede tener existencia absoluta. El espíritu absoluto de Hegel no es otra cosa que Dios. Ni Dios ni el espíritu como tales pueden ser representados o concebidos por nosotros. Todo lo que es, es el ser material y su manifestación, sus propiedades. El ser, por su propia esencia, es una categoría material. Para dar una definición correcta al concepto de ser es preciso resolver previa y efectivamente el problema de la contradicción y unidad entre el pensamiento y el ser. Es de por sí evidente que la solución dada por Hegel a este problema es completamente inadmisible. La concepción materialista del problema de la relación entre el pensamiento y el ser nos ofrece la única orientación correcta. A la luz de la teoría materialista del conocimiento, la cuestión se presenta de un modo en que el ser es diferente del pensamiento, es opuesto a él, pero a la vez forma una unidad con él, por lo menos en cuanto al reflejo del ser en el pensamiento. Y ésta es la solución dialéctica del problema, la única correcta. El pensamiento tiene su opuesto en la realidad sensible, siendo, al mismo tiempo, pensamiento sensible. Para Hegel en cambio el ser puro no es el ser real, sensible, qué se refleja de uno u otro modo en el pensamiento humano, sino la abstracción pura, la idea, el pensamiento.

En Hegel, los objetos del pensamiento no se distinguen del pensamiento mismo. Los objetos del pensamiento son tan sólo determinaciones del propio pensamiento. Es por ello que Feuerbach dice: "El pensamiento permanece aquí (es decir, en la lógica hegeliana. A.D.) en una unidad indisoluble consigo mismo; sus objetos son sólo determinaciones del pensamiento, que en él surgen por sí mismas, y que en sí no contienen nada fuera de aquél"[151]. Por ello, la unidad hegeliana del objeto y el sujeto no es en realidad una unidad, sino una identidad. La unidad del sujeto y el objeto se expresa ante todo en el hecho de que el sujeto es un ser corpóreo, material, y precisamente por esto la antítesis originaria del sujeto es el cuerpo, que se halla indisolublemente ligado al sujeto. En oposición al pensamiento abstracto, el cuerpo es el mundo objetivo. "Por medio del cuerpo, el «yo» ya no es el «yo», sino un objeto", dice Feuerbach. La filosofía idealista se esfuerza por deducir del pensamiento a todo el mundo objetivo. Pero la ciencia y la filosofía verdaderas tratan con la realidad objetiva y por ello el pensa-

(151) *L. Feuerbach*, "Obras", t. I, pág. 96.

miento tiene que dirigirse necesariamente a su opuesto, es decir al mundo sensible.

Volviendo al problema del comienzo de la filosofía, es necesario poner en claro previamente qué se debe entender por ser puro y por ser determinado. El ser en sí mismo es una palabra vana. El concepto de ser sin un contenido determinado del ser es en verdad la nada, es decir, no es en absoluto el concepto de ser. "Sólo el ser determinado es ser —dice con razón Fuerbach—. El concepto de ser contiene el concepto de la determinación absoluta. El concepto de ser lo obtengo del ser mismo, pero todo ser es un ser determinado". "El ser es lo mismo que la cosa que es. Al quitársele el ser a algo, se le quita todo. El ser no admite un concepto especial; para la razón, por lo menos, lo es todo"(152).

El ser puro es un concepto indeterminado, simple e inmediato, dice Hegel. El ser puro es un concepto abstracto que obtenemos mediante la negación de todo ser concreto, de toda determinación del ser. Pero precisamente por ello, el ser puro está mediatizado por el ser no puro, la idea del ser se halla mediatizada por el ser sensible. El ser indeterminado es mediatizado por el ser determinado mediante la negación de sus determinaciones concretas. Así, pues, el ser puro, que Hegel considera inmediato, presupone en realidad el ser concreto, que también es realmente inmediato en el sentido de su condición de cosa dada y de su existencia. En cambio, el ser inmediato, según Hegel, se manifiesta como mediato a través de la negación de todo lo positivo, de todo lo sensiblemente real. Por eso, el ser puro es la negación absoluta, y por tanto, claro está, es igual a la pura nada. Por extraño que parezca, Hegel se sitúa aquí en el punto de vista de la lógica formal. En lugar de basar la filosofía en el concepto concreto construye abstracciones carentes de vida, privadas de todo contenido. Esta circunstancia nos convence una vez más de que la dialéctica verdadera sólo es posible sobre la base del materialismo, por cuanto la dialéctica, por su propia esencia, es concreta. "El pensamiento —dice Feuerbach— sólo puede concebir lo existente, pues él mismo es una actividad existente, real. A los filósofos paganos se les reprochó el que no hubieran superado la eternidad de la materia, del mundo. Pero la materia para ellos tiene sólo la significación del ser, para ellos era únicamente una expresión sensible del ser; sólo por esto les echaron en cara el que la hubieran concebido"(153).

No hay necesidad de someter a examen la idea expresada aquí por Feuerbach. Para nosotros lo único que importa es subrayar que el concepto de ser tiene una gran significación en el campo de la ciencia y la filosofía, pero que este concepto no puede concebirse más que de un modo materialista, más que como materia, que es, según las palabras de Feuerbach, la expresión sensible del ser. El ser concreto es el ser sensible, material. Todo lo que es, todo lo que tiene ser real, es materia. Por esto los "paganos" tenían toda la razón cuando identificaban el ser con

(152) *Ibid.*, pág. 19.
(153) *Ibid.*, pág. 35.

la materia. "Al hablar del *ser* y *solamente* del ser —escribe Engels—, es evidente que la unidad sólo puede consistir en que todos los objetos de que se trata, *sean, existan*"(154). La unidad del mundo no consiste en su ser, aunque su ser es una premisa de su unidad, ya que el mundo tiene ante todo que ser, para ser una unidad.

En general, el ser se plantea como problema a partir del límite donde termina nuestro círculo visual. La unidad real del mundo consiste en su materialidad, que no tiene su prueba precisamente en unas cuantas frases de prestidigitador, sino en el largo y penoso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales"(155).

El ser, pues, es, desde el punto de vista de Engels, una premisa de la unidad del mundo, en tanto que la unidad real del mundo consiste en su materialidad. Respecto al problema del ser puro, Engels se pronuncia en el mismo sentido negativo que Feuerbach.

Todo lo que hemos dicho acerca del ser puro se puede aplicar en el mismo grado al concepto de la pura nada. La pura nada, como el ser puro, no tiene ningún significado real. "El ser puro —dice Hegel— constituye el comienzo porque es el pensamiento puro". El pensamiento y el ser son idénticos. Por cuanto "el ser puro es una abstracción pura y, por consiguiente, una negación absoluta, el ser, tomado también en su inmediatez, es la nada" —escribe Hegel—. Ya hemos subrayado más arriba que el comienzo hegeliano está dictado por los intereses de su sistema y se halla en contradicción con el método dialéctico. El comienzo en Hegel tiene además un carácter lógico-formal.

En verdad, el concepto de ser es tan vacío que no hay en él ni un átomo de realidad. El ser puro es el puro vacío, y por ello es igual al no ser, a la "nada", la que, a su vez, es el vacío. El ser y la nada no se diferencian entre sí, son absolutamente idénticos. Mientras que según Hegel, el concepto concreto constituye una unidad de contrarios. Pero el ser y la nada, en la interpretación hegeliana únicamente son idénticos. El propio Hegel subraya que la diferencia entre el puro ser y la nada es sólo aparente. Lo que quiere decir que el ser puro no se distingue en absoluto de la nada; si esto es así, de aquí no puede obtenerse ningún devenir. El vacío absoluto no puede engendrar de sí mismo nada determinado, ningún movimiento, ningún devenir. De la nada no surge nada. En "La ciencia de la lógica", el propio Hegel escribe lo siguiente:

"El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; por ello en el comienzo está ya contenido el ser, del cual debe surgir algo. El comienzo contiene, pues, a ambos: el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser.

"Además, el ser y la nada existen en el comienzo como diferentes, pues el comienzo señala algo distinto; es un no-ser que se refiere al ser, como a un otro; lo que comienza no existe todavía; sólo va hacia el ser.

---

(154) *F. Engels*, "Anti-Dühring", ed. cit., pág. 57.
(155) *Ibíd.*, pág. 58.

El comienzo, pues, contiene el ser como algo que se aleja del no-ser o lo elimina, es decir, como un contrario del no-ser.

"Además, lo que comienza ya existe, pero simultáneamente todavía no existe. Los contrarios, ser y no-ser, están por tanto en el comienzo en una unión inmediata; es decir, que el comienzo es una unidad indiferenciada"(156).

La insuficiencia e incluso la confusión del comienzo hegeliano se ponen muy claramente de manifiesto en las palabras del propio Hegel que acabamos de citar. La idea genial de que en la base de todo se encuentra el principio, o ley, del movimiento (bajo la forma más abstracta, expresado ya como principio del devenir, es decir, del cambio en general) como contradicción realizada, es empañada por la inclinación idealista a la doctrina del puro ser y la nada pura. Desde el comienzo mismo de la lógica, Hegel se esforzó por afirmar el carácter idealista de su sistema.

El comienzo de la ciencia tiene, en general, un carácter abstracto. Pero esta abstracción no puede ser absoluta, pues semejante abstracción absoluta conduce a negar todo contenido concreto y a afirmar únicamente la forma vacía o únicamente el pensamiento vacío. Sin contenido no hay forma, el propio Hegel nos lo enseña. Pero puesto que, desde el punto de vista de Hegel, el movimiento del pensamiento lógico es al mismo tiempo el proceso del devenir del cosmos, nuestro pensador conduce su investigación a fin de demostrar que el mundo es el producto, el resultado del desarrollo del pensamiento. En el comienzo era el pensamiento: he aquí a lo que se reduce su razonamiento. Este primer pensamiento puro es idéntico al ser puro, y el ulterior proceso de desarrollo del pensamiento constituye simultáneamente el proceso de desarrollo del mundo. "A la tesis de que el ser pasa a la nada, y la nada al ser, a la tesis del devenir —dice Hegel—, se opone otra tesis: de la nada no puede nacer nada, algo nace sólo de algo, la tesis de la eternidad de la materia, la tesis del panteísmo"(157).

Parece que ahora ha quedado aun más claro por qué Hegel necesitaba su principio del ser puro y la nada pura. Pues si no aceptamos este principio, estaremos obligados a "admitir la eternidad de la materia", es decir, nos veremos obligados a aceptar el punto de vista materialista. La doctrina de que el mundo tiene su origen en el pensamiento puro concuerda con la doctrina cristiana de la creación.

"Los filósofos antiguos percibieron claramente la simple conclusión de que la proposición: de algo nace algo o de la nada no nace nada, suprime de hecho el devenir; puesto que aquello de lo cual deviene algo y lo que deviene son la misma cosa; aquí hay sólo la proposición racional abstracta de la identidad. Pero debe parecer muy extraño que también en nuestros días se repitan esas proposiciones sin ninguna reserva, sin tener conciencia de que constituyen el fundamento del pan-

(156) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", P. I, pág. 23.
(157) *Ibíd.*

teísmo y demostrando no saber que los antiguos agotaron ya todas las consideraciones en torno a estas proposiciones"[158].

Como vemos, Hegel nos "asusta" nuevamente con el panteísmo de aquellos que admiten la tesis: de la nada no nace nada. Otro argumento más sustancial de Hegel en favor de la proposición: de la nada no nace nada, es el de que su negación conduciría a negar el nacimiento, a negar el cambio en general. Pero Hegel no tiene razón alguna; por el contrario, su punto de vista consistente en que el surgimiento presupone el no-ser absoluto de aquello de lo cual algo nace, conduce en esencia a la negación del surgimiento y de todo desarrollo en general. De hecho, la negación de la eternidad de la materia equivale a admitir la idea de que la materia ha surgido de la nada. Hegel sostiene aquí un punto de vista abstracto y absoluto, que de nuevo contradice el método dialéctico. Hegel considera el surgimiento como un surgimiento absoluto y por consiguiente como un proceso metafísico y no dialéctico. Reprocha a los materialistas el que, según dice, éstos nieguen el surgimiento mismo, es decir, el proceso de desarrollo, sólo porque consideran que algo nace siempre de algo, pues en este caso lo que nace y aquello de lo cual nace son una misma cosa. ¿Tiene razón Hegel? No, no la tiene. Además de que no lleve razón, aquí debemos reprochar a Hegel el carácter metafísico de sus razonamientos. Naturalmente, lo que nace y aquello de lo cual nace no son la misma cosa, pero entre ambas no hay separación absoluta o una oposición absoluta, o, dicho con otras palabras, entre ambas cosas existe tanto la identidad como la diferencia. Éste es el planteamiento dialéctico del problema, el único correcto. Hegel, en cambio, sostiene en este caso el punto de vista de la separación absoluta entre lo que surge y aquello de lo cual surge. Pero de esa separación absoluta no se puede lograr en modo alguno el surgimiento. El propio Hegel, en la cita aducida más arriba, dice que "el comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; por ello el ser está ya contenido en el comienzo". El comienzo es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser. que al mismo tiempo es no-ser. Pero si esto es así, no se puede hablar del ser puro como negación absoluta, ni mantenerse en el terreno de la negación de la eternidad de la materia. El automovimiento es inherente a la materia; la materia y su movimiento son eternos e increables. Podemos expresar nuestro pensamiento de un modo algo diferente. Cuando hablamos del ser nos referimos siempre al ser de algo. Sin "algo", al que sea inherente un ser, no hay ningún ser. De otra parte, en filosofía se entiende a menudo por ser a la propia sustancia, o a la naturaleza, es decir, se identifica la materia o la naturaleza con el ser. En este sentido, como hemos visto, dice Feuerbach que por ser los antiguos entendían la materia. Y en efecto, cuando yo digo: es, presupongo aquello que es. Por esto Engels dice con toda razón a propósito del éter: "Si el éter *es*, debe ser algo material, debe caber en el concepto de materia"[159]. En este

(158) *Hegel*, "Enciclopedia", § 88, págs. 153-154.
(159) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 194.

sentido el ser y la materialidad son una unidad y una identidad. La materia es el ser: colma toda la naturaleza; el ser se identifica con la materia. Hegel toma el ser como pensamiento puro, mientras que nuestra misión consiste en concebir el ser como existencia real, material.

¿Significa esto que la dialéctica del ser y del no-ser, es decir, la forma primera y elemental del proceso dialéctico en general, tal como la ha desarrollado Hegel, no tiene para nosotros ningún sentido racional? Nosotros pensamos que hay un sentido racional si comprendemos este proceso no en un sentido absoluto, sino relativo.

En realidad, el ser y la nada abstractos de Hegel son tan exangües que de ellos no se puede obtener nada real, ningún movimiento o devenir. Para describir el proceso de devenir nos vemos obligados a partir de un ser aún no determinado, que al mismo tiempo está suficientemente determinado en sí. Lo mismo ocurre con el no-ser. El no-ser absoluto no puede engendrar nada de sí. Sólo se puede hablar de un no-ser relativo, de un no-ser respecto a algo determinado. Para hacernos comprender mejor utilizaremos el razonamiento del propio Hegel: "...En su comienzo, la cosa *todavía no es*, pero aquél no es meramente la *nada* de ésta, sino que en él está también el *ser de la cosa*. El comienzo mismo es también devenir, expresa ya el considerar el movimiento progresivo ulterior"[160]. Lo que Hegel dice acerca del comienzo es justo con relación a todo devenir. Cuando comienza, la cosa no es aún. Pero esto sólo significa que una cosa determinada todavía no existe en la nueva forma que tendrá como resultado del devenir. Pero al mismo tiempo, detrás de la cosa que todavía no es, no se halla, por decirlo así, el no-ser absoluto. La cosa surge de otra cosa, es decir, de un ser determinado. Pero su ser es no-ser con respecto a la nueva cosa no en sentido absoluto, sino relativo. El propio Hegel dice que aunque la cosa todavía no es cuando comienza, sin embargo su comienzo no es una pura nada, pues ya contiene a su ser. Por eso no hay un ser absolutamente indeterminado. La materia, que en calidad de "substrato" se halla en la base de todo nacimiento, de todo proceso, y que es idéntica al ser, no puede surgir ni desaparecer, sino sólo cambiar sus formas.

Un ser, en el que no hay absolutamente ninguna determinación, no puede "engendrar" de sí a un ser determinado existente. La materia, o el ser, siempre existe en alguna forma, es de algún modo determinada. Por consiguiente, todo ser, por poco diferenciado que sea, es siempre suficientemente determinado y concreto. Por eso no podemos partir de un ser absolutamente indeterminado, inmediato y simple, sino que debemos basar la investigación en un ser relativamente indeterminado y relativamente simple, en un ser relativamente indiferenciado. Por consiguiente, un ser en el que "se dan las determinaciones y las distintas relaciones de sus momentos", será el comienzo.

(160) *Hegel*, "Enciclopedia", pág. 153.

VI

Así, pues, hemos llegado al problema del comienzo y carácter general de toda investigación científica. El ascenso de lo abstracto a lo concreto, dice Marx, es el método acertado en el sentido científico. Pero en las determinaciones abstractas, están dadas relaciones, aunque sean las más simples, pero relaciones reales. En esta simple "célula" debe contenerse la esencia de lo determinado, aunque en una forma no desarrollada, en una forma no concretizada. "La categoría económica más simple, por ejemplo el valor de cambio —dice Marx—, presupone la existencia de población, de una población que produce en condiciones determinadas, y también ciertas formas de familia, de comunidad, de Estado, etc. No puede existir nunca si no es como relación abstracta, *unilateral*, de un todo concreto y vivo ya dado"(161).

Marx refuta la concepción hegeliana acerca del proceso de nacimiento de lo concreto. Hegel supone que el método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es el proceso del surgimiento de lo concreto mismo. Según Marx, en cambio, este método es sólo "un medio con cuya ayuda el pensamiento se asimila lo concreto y lo reproduce espiritualmente como lo concreto". Lo concreto es el punto de partida de la contemplación y de la representación. Aquí tiene lugar, por decirlo así, la unión entre el ser y el pensamiento, el cual no desarrolla las categorías a partir de sí mismo, sino teniendo a lo concreto, como ser, ante sí. El ulterior proceso de reproducción espiritual de lo concreto, que no coincide con el proceso de surgimiento de lo concreto, se cumple mediante la separación de relaciones abstractas, simples y unilaterales, del todo concreto ya dado. Hay que tener en cuenta esta importantísima divergencia entre Marx y Hegel, al construir la dialéctica materialista. Para Hegel lo real es el resultado del pensamiento que se desarrolla, para Marx, en cambio, el pensamiento es el resultado, el reflejo de la realidad. Por consiguiente, las categorías abstractas no pueden existir por sí mismas, independientemente del todo concreto. Para Hegel el movimiento de las categorías se presenta como un acto creador real. A la luz del materialismo dialéctico la cuestión se presenta de tal modo que "la totalidad concreta, en calidad de totalidad pensada, de lo concreto pensado, es en verdad el producto del pensamiento, del entendimiento; pero en modo alguno es el producto del concepto, que concibe y se desarrolla fuera de y sobre la contemplación y representación efectivas, sino que es una elaboración de la contemplación y de la representación en conceptos" (Marx). La relación entre el ser y el pensar es formulada por Marx aquí con toda claridad, sin que quede lugar para ninguna mala interpretación. El sujeto real, como Marx dice más adelante en la misma obra, existe como algo independiente, fuera de la mente; la cabeza pensante "comprende" el mundo que se le da, reproduciéndolo después espiritual, teóricamente.

Surge ahora ante nosotros un nuevo problema que posee enorme importancia teórica y metodológica. Es el problema de las relaciones en-

(161) *C. Marx*, "Crítica de la economía política", 1950, pág. 214.

tre el proceso lógico y el proceso histórico. El proceso lógico del ascenso de lo simple a lo complejo puede ser entendido al mismo tiempo como proceso genético. Marx, lo mismo que Hegel, no consideraba correcto el método del descenso de lo complejo a lo simple, es decir, un método predominantemente analítico. El método del ascenso de lo simple a lo complejo es, a juicio de Marx, una reproducción del proceso real de la naturaleza y de la historia. Es el proceso de desarrollo, de génesis de las formas, en oposición al método del análisis de las formas dadas, que se han desarrollado históricamente, en sus elementos. Marx escribe a este respecto: la economía clásica a menudo "intenta reducirlo todo a la unidad, directamente, sin eslabones intermedios, y demostrar que las diversas formas proceden todas de la misma fuente. Pero esto deriva necesariamente de su método analítico. con el cual deben comenzar la crítica y la explicación. A la economía clásica no le interesa presentarnos la génesis completa de estas formas, sino reducirlas analíticamente a su unidad, pues son esas mismas formas las que le sirven de punto de partida. Con todo, el análisis es una premisa necesaria de toda exposición de carácter genético, sin él no es posible comprender el verdadero proceso de desarrollo, en sus diversas fases"(162).

Por consiguiente el método dialéctico de Marx, como el de Hegel, se diferencia radicalmente del método habitual de pensamiento y de investigación, por cuanto el primero reproduce el proceso genético real del desarrollo. En esto se encierra precisamente el sentido de la fórmula del ascenso de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo.

Volviendo al problema de la relación entre el curso lógico y el curso histórico del desarrollo, es preciso ante todo recordar las ideas que Engels formulara a este respecto. "Aun después de descubierto el método, y de acuerdo con él —dice Engels refiriéndose a la concepción marxista—, la crítica de la economía política podía acometerse de dos modos: el histórico y el lógico. Como en la historia, al igual que en su reflejo literario, las cosas se desarrollan también, a grandes rasgos, desde lo más simple hasta lo más complejo, el desarrollo histórico de la literatura sobre economía política brindaba un hilo natural de engarce para la crítica, pues, en términos generales, las categorías económicas aparecerían aquí por el mismo orden que en su desarrollo lógico. Esta forma presenta, aparentemente, la ventaja de una mayor claridad, puesto que en ella se sigue el desarrollo real de las cosas, pero, en la práctica lo único que se conseguiría, en el mejor de los casos, sería popularizarla. La historia se desarrolla con frecuencia a saltos y en zigzagues, y habría que seguirla así en toda su trayectoria, con lo cual no sólo se recogerían muchos materiales de escasa importancia, sino que habría que romper muchas veces la ilación lógica... Por tanto, el único método indicado era el lógico. Pero éste no es en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste

(162) C. *Marx*, "Teoría de la plusvalía", t. III, págs. 388-389 (subrayado por mí. - *A. D.*).

no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica; una imagen refleja corregida, pero corregida con arreglo a las leyes que brinda la propia trayectoria histórica; y así, cada factor puede estudiarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, en su forma clásica"[103].

Todo lo que dice Engels en este pasaje se refiere a un campo científico concreto, a la economía política. Pero este problema adquiere una complejidad mucho mayor cuando tratamos con la lógica como tal. ¿En qué sentido se puede hablar aquí de la ilación de las categorías, de su conexión recíproca y del tránsito de una a otra? La lógica es la ciencia de las leyes que rigen el desarrollo de la realidad. Al hablar aquí de lógica, nos referimos naturalmente a la lógica dialéctica, a diferencia de la lógica formal, que trata únicamente de las formas y leyes de nuestro pensamiento. La lógica, o la dialéctica en el sentido hegeliano, es la ciencia de las categorías, que no sólo tienen significación subjetiva, sino también objetiva. Es como si el conjunto de categorías construyera la organización interna de la realidad. Son formas objetivas, o leyes de la concatenación de los fenómenos. La lógica hegeliana está construida sobre la proposición de que el movimiento de las categorías es a la vez la creación misma de la realidad, con lo que ningún materialista puede estar de acuerdo. Por otra parte, la lógica reproduce el proceso histórico del conocimiento humano. En este último sentido, el movimiento consecuente de las categorías parece coincidir con el movimiento histórico, o desarrollo, del pensamiento filosófico-científico. Cada categoría es, en general, la expresión de un determinado grado del desarrollo histórico del pensamiento. Por ejemplo, la categoría de ser, que constituye el comienzo de la lógica, es al mismo tiempo el comienzo de la historia de la filosofía (eleatas). La categoría de devenir está relacionada históricamente con la filosofía de Heráclito, etc.

Junto al punto de vista histórico es necesario también prestar especial atención al punto de vista puramente lógico. El conjunto de categorías constituye el sistema lógico. Cada categoría engendra, lógica y necesariamente, la categoría siguiente, tal es la idea de Hegel. Es éste un proceso puramente lógico en el que las categorías se hallan internamente enlazadas por una conexión lógica necesaria, y en el que cada categoría ocupa un puesto determinado, con la particularidad de que cada categoría inferior, es decir, más abstracta y simple, entra, como momento subordinado, en una categoría más concreta. Tal es también el sentido interno de la historia de la filosofía, en el que cada sistema filosófico ingresa, como momento abstracto subordinado, en el sistema siguiente, que resulta más concreto, por su principio y por su contenido, que los sistemas filosóficos precedentes.

Después de indicar tres puntos fundamentales de la lógica hegeliana, debemos ahora determinar, siquiera brevemente, su relación con la construcción hegeliana. Se comprende fácilmente que nosotros rechazamos enteramente el planteamiento básico idealista de Hegel respecto a que

(163) *F. Engels*, Recensión de la "Crítica de la economía política" de C. Marx. "Bajo la Bandera del Marxismo", 1923, Nº 2-3, pág. 55.

el mundo no es más que la lógica aplicada. "Según Hegel —dice Marx—, todo lo que ha acaecido y todo lo que sigue acaeciendo corresponde exactamente a lo que acaece en su propio pensamiento. Por tanto la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía. No existe ya la «historia según el orden cronológico»: lo único que existe es la «sucesión de las ideas en el entendimiento». Se imagina que construye al mundo por mediación del movimiento del pensamiento, pero en realidad no hace más que reconstruir sistemáticamente y disponer con arreglo a su método absoluto los pensamientos que existen en la cabeza de todos los hombres"[164].

Por consiguiente, la lógica da una disposición sistemática, con arreglo a un método determinado, de las ideas que poseemos sobre las relaciones del mundo objetivo. En Hegel, como en todos los idealistas, las categorías son abstraídas de las relaciones reales y transformadas en esencias independientes. Ya que esto es así, nos vemos obligados a buscar el origen de estas ideas, categorías y movimientos de la razón pura. "¿Es de extrañar —escribe Marx— que en último grado de abstracción —porque aquí hay abstracción y no análisis— toda cosa se presenta en forma de categoría lógica? ¿Es de extrañar que, eliminando poco a poco todo lo que constituye la individualidad de una casa y haciendo abstracción de los materiales de que se compone y de la forma que la distingue, lleguemos a obtener sólo un cuerpo en general; y que, haciendo abstracción de los límites de ese cuerpo, no tengamos como resultado más que un espacio; que haciendo, por último, abstracción de las dimensiones de este espacio, terminemos teniendo únicamente la cantidad pura, la categoría lógica? A fuerza de abstraer así de todo sujeto todos los llamados accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos motivo para decir que, en último grado de abstracción se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que, haciendo estas abstracciones, creen hacer análisis, y que, apartándose más y más de los objetos, creen aproximarse a ellos y penetrar en su entraña, esos metafísicos tienen a su modo de ver, todas las razones para decir que las cosas de nuestro mundo son bordados cuyo cañamazo está formado por las categorías lógicas"[165]. Luego Marx subraya la necesidad de estudiar las formas concretas del movimiento, pues "basta hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento".

Las categorías lógicas deben considerarse, pues, como expresiones teóricas, ideales, de las relaciones reales de las cosas, cosas sin las cuales no puede existir en absoluto ninguna categoría. Al estudiar las categorías como formas de existencia de las cosas, es necesario tener siempre presente que constituyen abstracciones lógicas. Pero tomando las categorías fundamentales, inherentes a toda realidad, como, por ejemplo, cantidad, calidad, medida, causalidad, contenido, etc., y recordando que por sí mismas no

---

(164) *C. Marx,* "Miseria de la filosofía", pág. 363. (Ver *ibid.*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, pág. 105).

(165) *Ibid.*, pág. 361. (*Ibid.*, pág. 102).

tienen ninguna existencia, sin embargo, sobre la base del material concreto, tenemos la posibilidad de someterlas a análisis científico. En lo que se refiere al orden, a la sucesión en que hemos de examinarlas, creemos que este problema debe resolverse en el sentido de su concatenación lógica, que corresponde al desenvolvimiento objetivo de las formas determinadas del movimiento, y a la ilación del proceso del conocimiento y de la investigación. Las categorías más simples y abstractas deben preceder a las más complejas y concretas. En consecuencia, debemos disponer a las categorías en el orden de su concreción sucesiva. Tal es el desarrollo real de toda realidad y de cualquiera de sus fragmentos. En la naturaleza todo se desarrolla a través de la creciente complejidad de lo simple e inmediato. Las categorías más simples a su vez se desenvuelven históricamente con plenitud bajo condiciones más concretas.

Sería totalmente incorrecto comenzar la ciencia estableciendo la esencia, verificando las leyes por ejemplo, por la sencilla razón de que si desde el mismo comienzo conociéramos las leyes y la esencia de los fenómenos, tendríamos una ciencia anterior a la ciencia, como se expresa Marx, es decir, no tendríamos ninguna razón para ocuparnos de la ciencia. La ciencia tiene por misión fundamental el descubrir las leyes, la esencia, la conexión interna de los fenómenos, y esto es posible no en el comienzo, antes de la ciencia, sino tan sólo como resultado final de nuestro estudio e investigación. De ahí que, por la misma esencia, estamos obligados a comenzar con el objeto inmediato, como está dado en la contemplación y en la representación, y con la descripción de sus formas externas de conexión para tener la posibilidad, mediante este estudio consecuente, de penetrar más profundamente en sus conexiones y mediaciones internas.

Cuando tenemos ante nosotros algún objeto para su estudio, nosotros, naturalmente, en primer lugar investigamos sus propiedades externas, establecemos su característica cualitativo-cuantitativa, las relaciones entre la calidad y la cantidad, así como su tránsito de la una a la otra. Y sólo después de esto, podemos ahondar más en búsqueda de las relaciones internas y de las leyes en que se fundamenta el "ser". Éste debe ser el método de toda investigación científica: de lo inmediato, a través de lo mediato, al concepto científico concreto. Y este método del ascenso de lo abstracto a lo concreto es el modo mediante el cual el pensamiento reproduce espiritualmente lo concreto. Por consiguiente, la sucesión de las categorías expresa la sucesión de los grados del proceso del conocimiento, así como la reproducción del proceso histórico del desarrollo del pensamiento y del objeto.

VII

Si hacemos abstracción de los defectos fundamentales que acabamos de señalar en la lógica hegeliana, debemos reconocer que, en términos generales, la construcción de Hegel hay que considerarla correcta incluso desde el punto de vista materialista. Con esto no queremos de-

cir en absoluto que en Hegel todas las categorías se hallen inconmovibles en su debido lugar, ni que sea absolutamente inadmisible ningún desplazamiento. Nos importa sólo subrayar que las líneas fundamentales de la lógica hegeliana están trazadas con acierto. No hemos tocado aún aquí numerosas cuestiones en las que discrepamos con Hegel. Tampoco hemos mencionado el problema de la relación existente entre el sistema y el método, ni del paso de una categoría a otra, etc. Todo ello nos exigiría excesivo espacio. En lo que se refiere, en particular, al tránsito recíproco de las categorías, diremos que su carácter artificial y ficticio se explica ante todo porque Hegel trata con el proceso puramente lógico en el que las categorías, como esencias lógicas, se transforman recíprocamente. Es natural que en estas transiciones, más que en ninguna otra parte, se note la influencia del sistema sobre el método. Las categorías no pueden de ningún modo pasar de unas a otras. En Hegel las categorías, en calidad de leyes del pensamiento, tienen un carácter completamente apriorístico y en realidad son impuestas a la naturaleza y a la historia. Pero, por otro lado, hay que comprender que las categorías, incluso en Hegel, son de hecho extraídas de la realidad. Aquí nos encontramos de nuevo con aquella adulteración de que hablan Marx y Engels. Pero nosotros, los materialistas, debemos deducir conscientemente las leyes dialécticas de la naturaleza y de la historia reales. Para Hegel, la naturaleza y la historia son una lógica aplicada. Para el materialista las cosas son distintas: las categorías son abstracciones, expresiones ideales de las relaciones reales. Pero una vez que estas leyes, o categorías, han sido extraídas, descubiertas y establecidas, naturalmente se aplican después como instrumentos de la investigación. La ley de la transformación de la energía, por ejemplo, después de haber sido descubierta en la naturaleza misma, se aplica luego a diversos campos; se convierte en una premisa de la investigación científica. No es necesario que en cada oportunidad haya que descubrir esta ley. Esta circunstancia impulsa a muchos a pensar que las leyes de la dialéctica son una construcción apriorística, un esquema que el pensamiento impone a la naturaleza. No se trata aquí de ninguna clase de apriorismo. Todas las leyes son extraídas de la realidad. Pero una vez que han sido extraídas o descubiertas, se convierten en una sólida conquista del pensamiento teórico y se transforman en un instrumento de la investigación.

Así, en lugar del autodesarrollo de las ideas, nosotros colocamos el autodesarrollo del mundo material, en lugar de las transiciones lógicas, ponemos las transiciones reales en el proceso del desarrollo. Pese a la artificiosidad de los tránsitos recíprocos de las categorías y del carácter idealista de toda su lógica, tenemos en Hegel una teoría abstracta de la dialéctica que, en términos generales, expresa sin embargo, aunque bajo forma adulterada, el proceso real del desarrollo.

Engels reduce toda la dialéctica a tres leyes fundamentales. De aquí no se sigue en absoluto que Engels rechace todas las leyes secundarias de la dialéctica tal como han sido formuladas por Hegel. Basta analizar "El capital" de Marx para convencerse de que tenemos aquí todas las leyes de la dialéctica aplicadas a la economía política. Engels

resume el contenido de la dialéctica hegeliana en sólo tres leyes fundamentales: la ley del tránsito de la cantidad a la calidad, y viceversa; la ley de la penetración mutua de los contrarios y la ley de la negación de la negación. "Estas tres leyes —dice Engels— fueron desarrolladas por Hegel, en su manera idealista, sólo como meras leyes del *pensamiento*: la primera, en la primera parte de la «Lógica», en la teoría del ser; la segunda ocupa toda la segunda y más importante parte de su «Lógica», la teoría de la esencia; la tercera, finalmente, figura como la ley fundamental para la construcción de todo el sistema. El error reside en que Hegel impone estas leyes, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de deducirlas de éstas. De aquí deriva toda la construcción forzada y a menudo espeluznante: el mundo, quiéralo o no, tiene que ajustarse a un sistema lógico, que sólo es, a su vez, el producto de un determinado grado de desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo adquiere un aspecto sencillo y las leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecían extraordinariamente misteriosas, resultan de inmediato sencillas y claras como la luz del día. Por lo demás —se apresura a añadir Engels—, quien conozca un poco a Hegel, sabe que éste ofrece, en cientos de pasajes, los ejemplos más acertados tomados de la naturaleza y de la historia, para confirmar las leyes dialécticas"(166).

Así, pues, al tiempo que critica la base idealista de la lógica hegeliana, Engels reconoce a la vez que es acertada la estructura general de ésta, reduciendo la esencia de la primera parte de la "Lógica", que trata del ser, a la ley de la transformación de la cantidad en calidad y de la calidad en cantidad, con todas las categorías "secundarias" que se relacionan con ella. Con todo acierto, Engels reduce el contenido de la teoría de la esencia a la ley fundamental de la penetración recíproca de los contrarios, con la particularidad de que Engels ve la esencia de la dialéctica precisamente en la teoría de la esencia. La ley de la negación de la negación pasa en rigor a través de toda la "Lógica" como una de las leyes más universales y de más amplio campo de acción.

VIII

No nos es posible ofrecer un examen más o menos completo de la lógica hegeliana; tampoco nos proponemos aquí hacer su crítica e interpretación materialista. Lo único que consideramos necesario es formular algunas observaciones críticas respecto a la construcción hegeliana en su conjunto. Nos es totalmente imposible entrar en detalles, pues nos exigiría demasiado espacio.

Ya subrayamos más arriba que la lógica hegeliana tiene por esencia un carácter idealista y apriorístico. El desenvolvimiento de las categorías se cumple por una vía puramente lógica. Este desenvolvimiento no es más que el proceso del autodesarrollo de la idea, la cual revela sus determinaciones en una determinada sucesión lógica. Un con-

(166) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 38.

cepto de la idea, a consecuencia de su unilateralidad y limitación, se convierte por sí mismo en otro concepto, el cual, a su vez, resulta contradictorio y se ve obligado, en virtud de ello, a transformarse en otro concepto, etc. Así, pues, el concepto se toma como una esencia real, que se mueve y desarrolla. Pero en realidad, este planteamiento del problema no resiste la crítica. Por sí mismos, los conceptos no se transmutan ni pueden transmutarse los unos en los otros. Sólo el sujeto pensante trata con conceptos, y, por tanto, su transformación recíproca y su movimiento progresivo es la obra de nuestro pensamiento; nosotros los obligamos a trocarse los unos en los otros, a moverse, a desarrollarse, a desenvolverse; nosotros, de hecho, con ayuda de nuestra facultad pensante, tratamos con el proceso de nuestro pensamiento, con el desarrollo de nuestros conceptos lógicos, pero atribuimos este curso del desarrollo del pensamiento a la realidad objetiva, hipostasiándolo y transformándolo en proceso real. Ésta es precisamente la adulteración de que nos habla Marx.

Por ello la lógica de Hegel, por su propia esencia, se halla construida erróneamente; en realidad está invertida, ya que considera el desarrollo del mundo real como el desarrollo de los conceptos lógicos, mientras que, en verdad, nuestros conceptos y el proceso de su desarrollo no son más que el reflejo del curso del desarrollo del mundo real. Las transiciones de una categoría a otra, o de una contradicción a la siguiente, escribía Engels, son casi siempre arbitrarias. A menudo tienen lugar con la ayuda de artimañas. Engels tiene toda la razón en su crítica. Se comprende fácilmente que en el planteamiento hegeliano de principio, las transiciones tienen un carácter artificioso, arbitrario y forzado, porque nadie ha observado que una categoría lógica se haya transformado en otra. Pero, por otro lado, en virtud de su posición de principio, Hegel se ve obligado a darnos una fundamentación puramente lógica del paso de una categoría a otra, y esta fundamentación lógica de las transiciones no siempre Hegel la realiza mal. Sólo debemos recordar que la transición lógica no es idéntica a la transición real. Por ello es natural que en la lógica materialista la cuestión debe adoptar un aspecto completamente distinto. Puesto que las categorías no tienen existencia independiente, porque son sólo expresiones ideales de relaciones reales, al cambiar éstas cambian también las relaciones entre las categorías. Cuando, por ejemplo, nosotros establecemos realmente el paso de la calidad a la cantidad, en forma abstracta podemos hablar del tránsito de la categoría de calidad a la categoría de cantidad, pero aquí hay que tener presente que el concepto de calidad ha pasado al concepto de cantidad sólo en nuestra mente y gracias a que en el mundo material alguna calidad real se ha convertido en cantidad. La calidad en cuanto tal no existe, como no existe la cantidad en cuanto tal. Tanto la calidad como la cantidad son "predicados" de cosas materiales. Lo mismo cabe decir de todas las categorías. Por consiguiente, las categorías no pueden, en virtud de su esencia misma, pasar de unas a otras, pues no existen en calidad de esencias independientes.

Al mismo tiempo, se debe sin embargo subrayar que a pesar de que Hegel parte del movimiento de los conceptos, a pesar de que su cons-

trucción no es más que una deducción apriorística de las categorías, a pesar de que él construye la realidad a partir de los conceptos puros. no obstante, su lógica es, en cierto sentido, una reproducción inconsciente, en conceptos abstractos, de la propia realidad. Por eso la lógica de Hegel es una creación peculiar en la cual "bajo una forma errónea y en una conexión artificial" se encierra algo grande y genial. "En Hegel, la tergiversación de la dialéctica —dice con razón Engels— se basa en que para él la dialéctica debe ser el «autodesarrollo del pensamiento» y, por ello, la dialéctica de las cosas es sólo su reflejo. Pero en verdad, la dialéctica en nuestra mente es sólo el reflejo del desarrollo real que tiene lugar en el mundo de la naturaleza y de la sociedad humana y se subordina a las formas dialécticas".

Desde el punto de vista de Hegel, en el mundo reina el logos, la razón; esta razón piensa; el mundo es la razón pensante. Para Hegel los conceptos no son las formas subjetivas del sujeto pensante que reflejan el mundo objetivo. Los conceptos constituyen la esencia objetiva de las cosas. El objeto significa, según Hegel, la realidad del concepto. Por eso, de un modo completamente independiente de la experiencia, con la sola actividad de la razón pura, tenemos la posibilidad de desarrollar el conjunto de los conceptos que constituyen la totalidad del sistema cerrado. La razón desarrolla de sí misma toda la riqueza del contenido de los conceptos, y es además la unidad de todos estos conceptos que forman su contenido. La razón constituye una forma infinita que se da a sí misma su contenido, y que lo desarrolla en una determinada sucesión lógica donde cada concepto ocupa un lugar determinado en calidad de eslabón o momento necesario del todo: de la idea. Este proceso de desenvolvimiento de la idea integral única en una serie, o mejor dicho, en un círculo de conceptos internamente vinculados entre sí y que se transforman los unos en los otros, constituye, como ya hemos dicho, el proceso, puramente lógico y fuera del tiempo, del autodesarrollo de los conceptos. La contradicción inherente a cada concepto singular, la "negatividad" encerrada en él, es la fuerza impulsora del automovimiento del concepto. Este momento de negatividad es el que forma, en rigor, la dialéctica de los conceptos. Es necesario subrayar al mismo tiempo que la dialéctica de Hegel, además de los defectos señalados, adolece de otros dos que dimanan de su carácter idealista: primero, esa dialéctica proporciona supuestamente el saber absoluto. El conjunto de los conceptos que constituyen la unidad de la idea nos proporciona el saber absoluto en el sentido de la agotabilidad total, en el tiempo y en el espacio, de todos los fenómenos del mundo. Según Hegel, en su lógica se agotan, por así decirlo, todas las posibilidades del mundo. La "totalidad" de la "idea" no admite que le sea agregado o sustraído ni uno solo de los conceptos, pues éstos abarcan toda la realidad por completo. En este sentido la lógica de Hegel representa un sistema cerrado, un círculo cerrado que no admite un desarrollo ulterior. El círculo absolutamente cerrado de los conceptos forma, por así decirlo, un aro de hierro que ciñe a todo el universo y no le ofrece la posibilidad de salir fuera de sus límites, de atravesar sus fronteras. Todo el mundo está obligado a girar únicamente en torno a un determinado círculo de

conceptos. Por consiguiente, si el desarrollo es inherente al mundo, lo es únicamente en el marco de determinados límites, previamente establecido por la idea absoluta. Y éste es el segundo defecto capital de la doctrina hegeliana: su idea absoluta que, por decirlo así, ha dictado de antemano un itinerario determinado. Ella inicia su marcha con el ser puro y realiza su ciclo inmutable con "paradas" trazadas, de una vez para siempre, en su camino. Después de haber cumplido este ciclo, a la idea (al mundo, en su traducción al lenguaje empírico) no le queda otra cosa que iniciar nuevamente su movimiento, desde el comienzo mismo, y repetir nuevamente el mismo ciclo, etc.

Cuando se ahonda, pues, más profundamente en la lógica de Hegel, es preciso decir que la influencia del sistema se ha reflejado de un modo nocivo en el método dialéctico, y que el sistema socava el cimiento mismo del método de Hegel. En el fondo de las cosas en la lógica de Hegel tenemos un sistema cíclico dentro de cuyos límites sólo se desenvuelven pequeños ciclos en espiral. Cierto es que la lógica de Hegel proporciona material suficiente para estructurar una auténtica teória del desarrollo dialéctico sobre la base del materialismo. Pero para esto se hace indispensable superar en su base el sistema hegeliano de la lógica. No pudiendo detenernos aquí concretamente en este problema, sólo consideramos necesario subrayar que la misma lógica de Hegel, o más exactamente, su método dialéctico, ha asumido la forma de un sistema cerrado, de un sistema absoluto. La dialéctica hegeliana es al mismo tiempo una teoría del conocimiento científico. Pero es la teoría del saber absoluto. Cierto es que el saber absoluto se alcanza como resultado de la culminación del ciclo completo. En cada etapa tenemos sólo unilateralmente contradicciones que impulsan el desarrollo ulterior del conocimiento. Pero la idea en su totalidad concreta, encerrando en sí todas las fases del conocimiento ya recorridas, nos proporciona el saber absoluto. A este respecto la dialéctica materialista de Marx y Engels es, por decirlo así, dialéctica hasta el fin, lo que no se puede decir de la construcción de Hegel, pues la dialéctica materialista rechaza el saber absoluto en el sentido de Hegel. Para la dialéctica materialista no hay conocimiento acabado que no admita su ulterior desarrollo. Por otra parte, precisamente porque Hegel pensaba que su lógica nos ofrecía un sistema exhaustivo, es decir, absoluto, de categorías, precisamente por eso su lógica resulta al mismo tiempo, en esencia, limitada por el nivel de los conocimientos de su época y es por consiguiente un sistema relativamente verdadero. Nadie se atreverá a afirmar que la lógica hegeliana ha agotado la totalidad de las categorías para todos los tiempos, que ya no puede haber más categorías, pues nuestro conocimiento es limitado, se desarrolla, y por esto pueden ser descubiertas nuevas leyes, nuevas formas de relaciones entre los fenómenos, etc. Por consiguiente, pese a que Hegel haya formulado, dándole un carácter eterno, las leyes más generales y fundamentales del movimiento de todos los fenómenos, esto no hay que comprenderlo en sentido absoluto, sino en sentido relativo. La categoría fundamental, que domina en toda la lógica de Hegel, es la categoría de desarrollo. Sin embargo apenas habrá quien discuta que esta categoría es relativamente joven, que sólo en los últimos tiempos

ha entrado en la ciencia en calidad de idea dominante. La ciencia de la época más reciente ha atravesado una profunda revolución, precisamente porque en ella ha penetrado la idea de la evolución, la idea del desarrollo.

En virtud de las consideraciones mencionadas, es evidente que sería vano el intento de formular un sistema acabado de categorías. Todo sistema semejante está limitado por la época y por el nivel dado del desarrollo de la ciencia. Pero para una época dada el sistema debe ser, naturalmente, lo más completo posible, es decir, debe reflejar, de un modo multilateral y exhaustivo el estado de nuestro conocimiento del mundo.

Debido a que Hegel procuró ofrecer un sistema absoluto del conocimiento, es decir, un sistema que tiene un carácter extratemporal, eterno y puramente lógico, en su lógica no había lugar para el tiempo y el espacio. Nosotros creemos que estas dos categorías deben ocupar un lugar determinado en la dialéctica materialista, pues "las formas fundamentales de todo ser son el espacio y el tiempo, y el ser fuera del tiempo es tan absurdo como el ser fuera del espacio" (Engels). El cambio existe sólo en el tiempo y en el espacio, y por su mediación. Si nosotros basamos la dialéctica materialista en el movimiento (de la materia) como categoría fundamental, es evidente que no podemos concebir el movimiento sin el tiempo y el espacio. Desde el punto de vista de Hegel, la "idea" lógica existe como una cierta totalidad y unidad de conceptos, por sí misma. La naturaleza es la realización de la idea lógica absoluta en el sentido de que la idea lógica sale de la esfera puramente lógica y pasa a la existencia real en el tiempo y el espacio. Esta construcción es comprensible sólo si nos situamos en el punto de vista idealista hegeliano, conforme al cual el logos precede a todo ser real. En verdad, Hegel parte de la idea de que el reino del pensamiento puro precede al mundo real. Los conceptos se encarnan en formas corpóreas cuando pasan al mundo real. Pero desde el punto de vista de la dialéctica materialista, este dualismo no existe. Por el contrario, realmente sólo existe el mundo real del cual nuestros conceptos están abstraídos. El mundo real, en cambio, como lo concibe Hegel, existe en el tiempo y en el espacio. Es evidente que la lógica, que es el movimiento puro, nada más que movimiento, no puede prescindir del tiempo ni del espacio, que son momentos del movimiento[167]. No es nuestro propósito desarrollar la dialéctica del tiempo y el espacio en relación con el movimiento. El examen de los problemas mencionados debe ser motivo de un estudio especial. Ahora sólo consideramos preciso señalar la importancia de estas categorías en el sistema de la lógica materialista.

IX

La lógica de Hegel se divide en tres partes: la lógica del ser, la de la esencia y la del concepto. La teoría del ser se refiere principalmente

(167) Ver *Betty Heimann*, "System und Methode in Hegels Philosophie", 1927, S. 314.

a las categorías de calidad, cantidad y medida. En las publicaciones se ha expresado la opinión de que la lógica del ser corresponde a la lógica de la conciencia "natural", que es la lógica de la descripción de los fenómenos, mientras que la lógica de la esencia es la lógica de la explicación científica de los fenómenos y la lógica del concepto el grado superior en el proceso del conocimiento del mundo por medio de la conciencia "filosófica".

Kroner protesta contra este planteamiento del problema, indicando con razón el hecho de que la disposición de las categorías en Hegel no corresponde a la indicada división en conciencia natural, científica y filosófica. Efectivamente, ¿acaso en la lógica del ser no tratamos con categorías de la explicación científico-natural? En la lógica de la esencia nos hallamos con categorías que pertenecen al campo de la conciencia natural (por ejemplo, la cosa y las propiedades); y en la tercera parte de la "Lógica" de modo completamente irregular, encuentran abrigo las categorías de mecanismo y quimismo[168]. Naturalmente, no es posible trazar una clara línea demarcatoria entre estas tres esferas de la lógica. No obstante, creemos acertado que cada sección de la lógica corresponda o deba corresponder —por lo menos en rasgos generales— a los distintos grados de desarrollo de la conciencia científica. No podemos aceptar el planteamiento del problema que ve en la lógica del ser la lógica del realismo ingenuo, en la lógica de la esencia la lógica de la metafísica realista, y en la lógica del concepto la lógica del idealismo filosófico. Quizás desde el punto de vista del Hegel idealista esta división tenga cierto fundamento. El realismo ingenuo se presenta como grado inferior, y el idealismo filosófico como grado superior en el proceso del desarrollo del pensamiento científico y filosófico. La lógica del idealismo contiene, como momentos subordinados, al realismo y la metafísica, elevándose por encima de ellos y sintetizándolos. Esto sería correcto si tuviéramos que seguir el camino de Hegel, fundamentando el mundo, en calidad de principio real, en el concepto o idea absoluta, y tuviéramos que considerar todas las categorías como determinaciones de esta idea absoluta. Desde el comienzo mismo Hegel se sitúa de hecho en el terreno de la lógica del idealismo, pues la cantidad, la calidad, la esencia, etc., son determinaciones de la idea. Pero para nosotros esta construcción no es en absoluto obligatoria, por cuanto partimos de un principio real totalmente distinto y de otros puntos de vista. Por ello, a nuestro parecer, en la lógica materialista hay que abocarse a la reagrupación de las categorías de la lógica hegeliana. Esta exigencia debe ser referida particularmente a la tercera parte de la "Lógica".

Ya hemos indicado antes que las categorías de mecanismo, de quimismo y de teleología están incluidas de modo completamente ilegítimo en la lógica del concepto. Es cierto que desde el punto de vista del planteamiento hegeliano la inclusión de dichas categorías en esta parte tiene cierta justificación, por cuanto el concepto en este grado de desarrollo genera al objeto. El concepto mismo era también el resultado del desarrollo de la esencia, que por sí misma se convertía en algún concep-

(168) Ver *Richard Kroner*, "Von Kant bis Hegel", B. II, 1924, S. 437.

to. Este proceso de transformación, de metamorfosis de la esencia en el concepto, así como el proceso de generación por el concepto del reino de los objetos, sólo puede explicarse a la luz del idealismo hegeliano, pero es completamente inadmisible para el materialista. Hegel consideraba al objeto como consecuencia, como realización o fenómeno del concepto. Por eso el concepto, luego de haber nacido de la esencia, engendra el objeto. Pero la esencia puede transformarse en el concepto, por cuanto ella misma es el grado o forma inferior del concepto. El objeto puede obtenerse como resultado del desarrollo del concepto, en razón de que también el objeto es un concepto. Desde el punto de vista del materialismo, la cuestión ofrece un aspecto totalmente distinto. El concepto no existe objetivamente como realidad. El concepto es propio únicamente del sujeto pensante, de su conciencia. Los conceptos se desarrollan en nuestras mentes, por cuanto en ellas se refleja la realidad objetiva. Los objetos, en cambio, existen independientemente de nuestros conceptos.

¿Cómo concibe Hegel las relaciones entre el objeto y el sujeto? A esta pregunta Hegel da la siguiente respuesta: "En el conocimiento se trata en general de privar al mundo objetivo que se nos opone, de su carácter ajeno, de orientarse, como se suele decir, en él, y esto significa reducir lo objetivo al concepto, que es nuestra más profunda mismidad. De lo explicado aquí, puede verse cuán erróneo es considerar la subjetividad y la objetividad como una oposición sólida y abstracta. Ambas determinaciones son enteramente dialécticas. El concepto, que al principio es sólo subjetivo, en consonancia con su propia actividad, sin necesitar para ello ningún material o sustancia exterior, llega a objetivarse y del mismo modo que el objeto no es algo inmóvil, algo en el que no se cumple ningún proceso, sino que su desarrollo consiste en que él se manifiesta al mismo tiempo como lo subjetivo, que constituye el movimiento ulterior hacia la idea. Quien desconoce las determinaciones de la subjetividad y la objetividad y quiera mantenerlas en su abstracción, encontrará que estas determinaciones abstractas escapan de sus manos antes de que pueda alcanzar a echarles una mirada, y cada vez dirá precisamente lo contrario de lo que quería decir"[169].

En este pasaje lo correcto está entremezclado con lo erróneo. Es verdad, naturalmente, que la misión de la ciencia consiste en que el mundo objetivo deje de ser ajeno para nosotros. Si el mundo objetivo no fuera el objeto de nuestras representaciones y de nuestros pensamientos, continuaría siendo "ajeno" a nosotros. Pero es completamente errónea la afirmación que hace Hegel de que la misión de la ciencia consiste en reducir el mundo objetivo al concepto. Esto significaría que el concepto constituye la esencia del mundo objetivo, que es a lo que en realidad se reduce el punto de vista de Hegel. Partiendo de esta concepción de las relaciones entre el mundo objetivo y el concepto, Hegel saca luego la conclusión de que "el concepto subjetivo se convierte en objeto por necesidad interna y sin la ayuda de material ajeno". Hegel resuelve el problema de la unidad y contradicción del sujeto y el

(169) *Hegel*, "Enciclopedia", § 194, pág. 305.

objeto basándose en la primacía del sujeto del pensamiento, mientras que desde nuestro punto de vista materialista las cosas son al revés: el objeto es lo primario con respecto al sujeto. Por ello en la lógica materialista es necesario llevar a cabo, en consonancia con el planteamiento fundamental, la correspondiente reagrupación de las categorías.

Como es natural, también en la concepción hegeliana hay un núcleo racional, consistente en que el objeto que existe al comienzo independientemente del sujeto, en un cierto grado de desarrollo, se convierte en objeto del sujeto. El desarrollo del mundo objetivo conduce a la transformación del objeto en sujeto. El objeto llega a ser, según palabras de Hegel, sujeto por necesidad interna. Del objeto surge el sujeto, pero no a la inversa. Por eso, en la teoría del concepto, Hegel considera al objeto como un grado en el proceso del conocimiento, del desarrollo del concepto. Pero también el propio concepto (el sujeto) es un "grado" en el proceso de desarrollo del objeto. En Hegel, el sujeto olvida su propio origen plebeyo y se las da de creador del mundo, de generador del objeto.

De lo expuesto no se infiere en modo alguno que en la tercera sección de la "Lógica" de Hegel no haya nada positivo ni valioso. Por el contrario, las ideas que Hegel desarrolla aquí tienen un enorme valor. Pero para poner de manifiesto el contenido positivo de esta sección, es necesario desenmascarar previamente su carácter místico y rechazar de plano toda la construcción idealista de Hegel.

Hay que decir que el idealismo y el misticismo de Hegel alcanzan su apogeo precisamente aquí, en esta sección de la "Lógica", donde la idea se manifiesta como el espíritu que "deja salir" de sí a la naturaleza.

En la parte que trata del concepto subjetivo, Hegel expone la teoría de las formas del pensamiento. La originalidad de Hegel consiste en que estas formas —el concepto, el juicio, el silogismo— las considera también como formas que tienen carácter objetivo. La realidad misma es el concepto, el juicio y el silogismo. O, dicho de otro modo, el mundo piensa, formula juicios y silogiza. El desarrollo del ser es el proceso del juicio y del silogismo, proceso que es producido por la idea. Como es natural, nosotros no podemos admitir este punto de vista, y tal planteamiento del problema debe ser rechazado. En lo que se refiere a la teoría de la objetividad, tampoco resiste la crítica, puesto que el objeto se considera un producto del concepto subjetivo. "Por extraño que parezca a primera vista —dice Hegel— este tránsito del sujeto, del concepto en general, y más precisamente del silogismo (este tránsito debe parecer particularmente extraño si se considera sólo al silogismo intelectual y el silogizar como un acto de la conciencia), al objeto, no podemos sin embargo proponernos hacer que este tránsito sea comprensible para la representación. Lo único que se puede hacer es preguntarnos si nuestra representación ordinaria de lo que se llama objeto corresponde aproximadamente a lo que constituye aquí la determinación del objeto. Pero por objeto se suele entender no sólo un cierto existente abstracto o una cosa existente, o en general algo real, sino algo indepen-

diente, algo concreto pleno dentro de sí; esta plenitud es la totalidad del concepto"[170].

Así, pues, el concepto se transforma en el objeto. Es al mismo tiempo el tránsito del pensamiento al ser. La objetividad, es decir, el mundo exterior, se presenta en tres formas: mecanismo, quimismo y teleología. El paso del concepto al objeto es en realidad completamente "innatural", como lo percibe el mismo Hegel. Su fundamentación de este tránsito no puede considerarse satisfactoria. Hegel diferencia al objeto que tiene existencia y la realidad en general, del objeto que tiene concreta y plena realidad. En el primer caso el objeto es considerado como una categoría lógica; en el segundo, se trata del objeto como de un hecho de la experiencia. Pero el objeto en general es una abstracción de los objetos concretos en cuanto "hechos de la experiencia".

En el proceso de la evolución de la naturaleza, los procesos mecánicos, químicos y orgánicos preceden la aparición del hombre como sujeto consciente. Por eso el mecanismo, el quimismo y lo orgánico deben ocupar el lugar correspondiente en la lógica objetiva, y no en la lógica subjetiva. Si aquí Hegel toma los objetos, en cuanto son el contenido del sujeto, el objeto del conocimiento, con el mismo fundamento se puede incluir en la lógica subjetiva todas las categorías de la lógica objetiva, considerándolas como un grado del conocimiento humano. Hegel mezcla a menudo las zonas ontológica y lógica, por lo cual también se explica la indicada falta de coordinación.

Las páginas consagradas al problema de la teleología presentan un enorme interés. Ejercieron cierta influencia en Marx, lo que se nota con particular relieve en "El capital". No será, quizás, una exageración decir que las ideas de Hegel sobre el papel de los instrumentos de trabajo, de la técnica y de la práctica humana en general impulsaron en cierto modo a Marx a la elaboración de su propia concepción del mundo.

Más adelante, la idea culmina su evolución lógica a través de la vida, del saber y de la práctica, hacia la idea absoluta. es decir, la verdad absoluta, pero también al mismo tiempo hacia el espíritu absoluto, es decir, Dios, que es el verdadero creador del mundo. "La *libertad* absoluta de la idea consiste en que no sólo *pasa* a la *vida* y en que, como conocimiento finito, hace que ésta se refleje en ella, sino también en que, en la verdad absoluta de *sí* misma, se *decide a dejar salir de sí libremente* el momento de su particularidad o de la primera determinación y de su ser-otro, la *idea inmediata* en cuanto su reflejo, *a emanciparse* como *naturaleza*"[171].

Por lo mismo, la idea, una vez cumplido su ciclo, retorna a su punto de partida. "Hemos vuelto ahora al concepto de ideal, del cual hemos comenzado. Y al mismo tiempo, este regreso es un movimiento progresivo. Hemos comenzado con el ser, con el ser abstracto. En esta etapa de nuestro camino, etapa en la que hemos entrado ahora, tenemos a la idea como ser. Pero esta idea, que posee ser, es la naturaleza"[172].

---

(170) *Ibíd.*, § 193, pág. 301.
(171) *Ibíd.*, § 244, pág. 244.
(172) *Ibíd.*

La naturaleza se manifiesta, pues, como el fruto y el producto del espíritu absoluto. Pero al mismo tiempo nosotros vemos precisamente aquí, en toda su desnudez, el carácter adulterador del sistema hegeliano. Hegel no puede contentarse con la esfera puramente lógica de los conceptos, y obliga a la idea a pasar de la existencia lógica a la existencia real, donde tratamos con el mundo material, corpóreo. Hegel presenta a la naturaleza como idea contempladora. Pero en realidad, la esfera lógica se presenta efectivamente como reino de las sombras puras, y la naturaleza como la realidad material. Por eso todas las relaciones tienen que ser vueltas al revés: no es la idea lógica eterna la que engendra de sí misma a la naturaleza, sino que la naturaleza es la única realidad, el auténtico mundo corpóreo cuyos reflejos son nuestras ideas y conceptos. Por consiguiente, las ideas y los conceptos sólo existen en nuestra mente, y no poseen ninguna otra existencia.

Todas las categorías lógicas con las que Hegel trata en su lógica son, en contra de su opinión, reflejos de las cosas o relaciones reales, naturales, tomadas en su abstracción, en forma abstracta, y elevadas a esencias lógicas. De aquí proviene la adulteración, conforme a la cual las categorías lógicas tienen vida independiente, que no depende del sujeto, y se desarrollan, se transforman las unas en las otras, etc. En la lógica, el ser real se ha transformado en apariencia, en sombra, y por eso la misión de la lógica materialista consiste en el restablecimiento de la naturaleza. En la lógica tratamos también con la naturaleza, pero en su forma adulterada, pues, ¿de dónde salen todas estas categorías: calidad, cantidad, cosas, esencias, etc., sino de la naturaleza? En cambio, Hegel las considera como esencias puramente lógicas. Así, pues, la naturaleza es la fuente de todas las categorías, constituye una totalidad concreta de la que se abstraen las categorías. Por tanto el ser real, o naturaleza, debe ser para nosotros el punto de partida. Puesto que las ideas no son más que el reflejo del mundo real en nuestra mente, y que, por consiguiente la existencia objetiva no es inherente a la idea, toda la doctrina hegeliana del concepto y de la idea, tal como la desarrolla especialmente en la última parte de la "Lógica", debe ser radicalmente reelaborada en consonancia con la concepción materialista del mundo. De aquí no se deriva que las opiniones formuladas por Hegel en esta parte de la "Lógica" no sean merecedoras de la más profunda atención.

X

Por lo que respecta a la doctrina del ser y de la esencia, pensamos que estas dos secciones no necesitan una reelaboración radical en el sentido de eliminar tales o cuales partes aisladas. Sólo se puede hablar de su interpretación materialista o de tales o cuales complementaciones (es preciso incluir el tiempo y el espacio en la teoría del ser), de una cierta reagrupación de las categorías, y de su mayor concreción. En calidad de principio real debe colocarse en la base de la lógica a la materia, la cual es el comienzo objetivo, el punto de partida del conocimiento y su resultado final en el sentido del conjunto de mediaciones de todos los

nexos y relaciones. Nosotros, con Hegel, debemos comenzar la lógica con las categorías del ser en cuanto determinaciones inmediatamente existentes del principio real, es decir, de la sustancia material. En este primer grado, la materia, claro está, figura sólo en calidad de substrato indeterminado, el cual a medida que avanza va enriqueciéndose progresivamente con determinaciones concretas.

A menudo nos encontramos con la opinión de que Hegel no procedió correctamente al tomar la calidad como primer grado del ser. Tenía que haber comenzado por la cantidad, o incluso por la medida. A nuestro parecer estas consideraciones son erróneas. Ante todo, no admite duda que la estructura de la lógica hegeliana, en cuanto se refiere a las relaciones entre el ser y la esencia, en general, debe reconocerse que corresponde plenamente al curso real del proceso del conocimiento. La teoría del ser se refiere a las determinaciones inmediatas de lo real. Marx subraya continuamente que la apariencia externa del fenómeno es opuesta a las leyes internas del movimiento. Marx establece una diferencia entre "las formas habituales del pensamiento" y la investigación científica. Fácilmente se comprende que las "formas habituales del pensamiento", que abarcan las formas inmediatas y externas del movimiento son primarias con respecto a las formas internas del movimiento. De por sí se comprende que este carácter "primario" debe ser entendido en el sentido cognoscitivo y no en el sentido objetivo. Marx distingue también, de acuerdo con Hegel, "las formas de manifestación" de su fundamento oculto tras ellas. Todo habla en favor de que Marx consideraba correcto empezar por las formas externas del movimiento, de las que se debe pasar a descubrir las leyes internas, relaciones fundamentales, etc. Por consiguiente, hay que iniciar la investigación científica no por la "esencia", sino por el "ser".

Pero, ¿por qué en la sección del ser hay que comenzar por la calidad? ¿Por qué, se dice, no empezar por la cantidad, como categoría más abstracta en comparación con la calidad? Consideramos que Hegel también a este respecto procedió muy acertadamente. La calidad, como se expresa Hegel, es una "determinación idéntica al ser, porque todo lo existente deja de ser lo que es cuando pierde su calidad". Algo es finito y mutable gracias a su calidad. Dicho en otras palabras, sólo es real lo que en sí está inmediatamente determinado, lo que "se manifiesta" como calidad. Gracias a su calidad, los objetos se distinguen y se diferencian entre sí. Si no hubiera diferencias cualitativas, todas las cosas se fundirían en una unidad indiferenciada. También el concepto de ser puro expresa en Hegel esta pura inmediatividad, esta unidad indiferenciada. Del devenir surge el ser existente que es el ser determinado. Esta determinación, que ha nacido, que ha devenido, del ser, es también la calidad. Gracias a su calidad una cosa se distingue de otra y, al mismo tiempo se correlaciona, está ligada con ella. Sin calidad, la cosa carece de la realidad del ser.

Con el concepto de calidad, como vemos, se vincula toda una serie de determinaciones. La calidad es el principio de la diferencia y conexión entre las cosas. Expresa la determinación, le especificidad, la finitud, la mutabilidad de la cosa. Las formas y los modos de cambiar de la

cosa dependen de la "naturaleza" de su calidad. En la historia del desarrollo del pensamiento humano, el concepto de calidad precede al de cantidad, pues los salvajes distinguen perfectamente las cosas por sus "cualidades", y no son capaces sin embargo de contar más allá de tres o cinco. Además, es evidentemente lógico que para que sea posible contar las cosas es necesaria su "existencia". Así pues, Hegel procede acertadamente cuando toma la calidad como categoría primaria y la cantidad como categoría secundaria. Se puede decir que no existe la calidad sin la cantidad, ni la cantidad sin la calidad, y que, por tanto, es más correcto comenzar directamente con la medida en cuanto unidad de la la calidad y la cantidad. A este respecto se debe observar que por correcta que sea la idea de la unidad de calidad y cantidad, en nuestro análisis, sin embargo, no podemos partir directamente de esta unidad. La medida es una categoría muy complicada, y para tratarla es preciso operar ya con las categorías de calidad y cantidad. Por ello es natural que la categoría sintética, concreta, de medida se "descomponga" analíticamente en la cantidad y la calidad, que forman los momentos abstractos de la medida.

No tenemos la posibilidad de detenernos más largamente en la categoría de "ser". Un análisis detallado, aunque sólo verse sobre una sola categoría cualquiera, puede servir de tema para toda una investigación científica. Por eso debemos limitarnos a las observaciones más generales y someras. Además, desde nuestro punto de vista, las categorías del ser han sido desarrolladas por Hegel con una plenitud casi exhaustiva, de modo que no necesitan, quizás, una reelaboración profunda. Puede tratarse sólo de tales o cuales correcciones parciales y de la fundamentación materialista del movimiento de las categorías, es decir, del proceso de desarrollo de nuestro conocimiento.

Lo que presenta grandes dificultades en esta sección, así como en las otras, es el tránsito de una categoría a otra. Las transiciones son de por sí muy importantes, por cuanto en ellas se expresa la conexión recíproca de todos los fenómenos. Particularmente difícil es la transición de la calidad a la cantidad. Hegel distingue tres grados en la calidad: el ser, el ser determinado y el ser-para-sí. Hegel entiende el ser como una unidad indiferenciada, indeterminada. El ser determinado es el ser limitado, finito, que ha nacido de esta unidad indeterminada. Por eso, con respecto al ser determinado, es decir, a cada cosa singular, o "algo", nosotros hacemos la pregunta de dónde nació y cómo surgió. Esta pregunta con respecto al ser en general no tiene sentido alguno. El ser-para-sí significa ya el paso a la cantidad, por cuanto expresa la unidad del "algo", o de la cosa. Cada calidad es un todo singular e independiente que se diferencia y se opone a otra calidad en cuanto ese mismo todo único. Consideramos las cosas singulares, abstrayendo de ellas sus cualidades, tomándolas como unidades idénticas. Por otra parte, el análisis de la calidad misma conduce a descomponerla en sus integrantes (los átomos de Demócrito, por ejemplo) de los cuales se compone la cualidad dada. Por eso nos parece, que el paso de la calidad a la cantidad es completamente natural y no encierra nada misterioso.

La cantidad es una categoría tan universal como la calidad. Las du-

das existentes a este respecto carecen de fundamento. La sección de la cantidad ha sido elaborada por Hegel muy detalladamente. Los naturalistas pueden encontrar efectivamente en esta sección la solución de algunos de los problemas que los inquietan. Bastará, a título de ejemplo, indicar el problema de lo discreto y lo continuo, problema en torno al cual debate el pensamiento científico contemporáneo, sin ser capaz de darle una solución acertada. La materia, se dice, o bien es discreta o bien continua. O bien se compone de partículas separadas discretas, o bien es un "continuum". Sólo en el período más reciente comienza a observarse a este respecto algún progreso en el sentido de la unidad dialéctica de lo discreto y lo continuo.

Es digna de particular atención la tentativa de Hegel de desarrollar la dialéctica de las matemáticas en general y de revelar el carácter cualitativo de la propia cantidad en particular. "Cuando la matemática habla de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño —escribía Engels— introduce una diferencia cualitativa que se presenta como contradicción cualitativa insuperable: cantidades tan enormemente diferentes unas de otras que cesa toda relación racional, toda comparación entre ellas, hasta el punto de llegar a ser cuantitativamente inconmensurables. La inconmensurabilidad habitual, por ejemplo la inconmensurabilidad de la circunferencia y la línea recta, es también una diferencia dialéctica; pero aquí precisamente la diferencia *cuantitativa* entre magnitudes *homogéneas* agudiza hasta lo inconmensurable la diferencia *cualitativa*"(173). Pero incluso el número, que, según expresión de Engels, es la determinación cuantitativa más pura conocida, está colmado de diferencias cualitativas. Precisamente Hegel fue el primero que indicó este aspecto de la cuestión.

La sección de la cantidad adolece quizá de insuficiencias en tales o cuales partes aisladas, pero para nosotros lo importante no son los aspectos parciales, sino los principios generales, metodológicos, desarrollados por Hegel.

En realidad, como ya hemos dicho, no hay en la naturaleza nada que sea sólo cantidad o sólo calidad. Toda cosa es una unidad de la cantidad y la calidad. La explicación de este problema en todos sus detalles constituye un mérito imperecedero de Hegel. Cada cosa es una magnitud cualitativa y una realidad cuantitativamente determinada. Por eso es erróneo operar sólo con las cantidades.

La primera sección de la "Lógica" culmina con la medida. La categoría de medida contiene potencialmente a la categoría de esencia. En la medida establecemos la unidad de la conexión de las cosas. La medida determina el salto cualitativo, o el tránsito de una cosa a otra. Donde la medida no esté colmada no puede haber un salto cualitativo. Una medida, es decir, una determinada relación sujeta a ley entre la cantidad y la calidad, es superada por otra medida, etc., y así sucesivamente, y precisamente este proceso de cambio gradual en una sucesión de medidas forma lo que llamamos la línea nodal de las relaciones de la medida. A lo largo de esta línea hay puntos nodales donde tienen

(173) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 206.

lugar los saltos, es decir, el paso de una calidad a otra. "La cantidad, como hemos visto —dice Hegel— no sólo es capaz de cambiar, es decir, de aumentar o disminuir, sino que en general, como tal, es una salida más allá de sus límites. La cantidad conserva esta naturaleza suya incluso en la medida. Pero debido a que la cantidad existente en la medida sobrepasa un cierto límite, gracias a ello se supera también la calidad que le corresponde. Pero esto no niega la calidad en general, sino únicamente la determinada calidad cuyo puesto ocupa inmediatamente otra calidad. Este proceso de la medida, que alternativamente ya resulta sólo un cambio de la cantidad, ya un tránsito de la cantidad a la calidad, puede hacerse evidente si nos lo imaginamos como una línea nodal"(174).

La sección que trata de la medida, particularmente la doctrina de Hegel sobre la línea nodal de las relaciones de medida, es una de las partes más profundas de toda su lógica. Desgraciadamente, la dialéctica de la medida, como también la dialéctica de la cantidad y la calidad, no ha sido captada suficientemente aún por el público científico.

La línea nodal de los momentos cualitativos sintetiza la gradualidad cuantitativa y la interrupción cualitativa. "Por cuanto el tránsito de una cualidad a otra se realiza en una continuidad cuantitativa gradual, las relaciones que se aproximan a un cierto punto calificativo, consideradas cuantitativamente, difieren sólo por el más y el menos. El cambio en este aspecto es un cambio gradual. Pero la gradualidad se refiere sólo a lo exterior del cambio, no a lo cualitativo de él; la relación cuantitativa anterior, que se halla infinitamente cerca de la siguiente, es, sin embargo, otra existencia cualitativa. En el aspecto cualitativo, por lo tanto, el proceso puramente cuantitativo de la gradualidad, que no es en sí misma un límite, se halla absolutamente interrumpido, y puesto que la nueva calidad que se introduce, considerada en su relación puramente cuantitativa, es otra calidad indeterminada indiferente respecto a la que desaparece, el tránsito a ella es un salto; las dos calidades se hallan puestas una frente a la otra como completamente extrínsecas"(175).

El cambio cuantitativo significa un aumento o disminución. Pero este aumento o disminución tienen sus límites, su medida, de la cual depende la existencia de la calidad dada. Hasta un punto determinado, la calidad permanece invariable pese al aumento o la disminución, al cambio cuantitativo; antes de llegar a un cierto punto, estos cambios cuantitativos afectan sólo lo exterior de la cosa dada, sin tocar su esencia interna. Al alcanzar un punto determinado, los cambios puramente cuantitativos acarrean un cambio cualitativo, que se produce súbitamente. Hegel llamaba nodos a los puntos en que se realiza el cambio cualitativo. La línea nodal de las relaciones de medida forma una serie sucesiva de medidas, que dentro de un proceso ininterrumpido único, mediante cambios cualitativos, cambian la calidad.

Toda la naturaleza en conjunto forma una serie de relaciones de

---

(174) *Hegel*, "Enciclopedia", § 109, agregado, pág. 188.
(175) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", P. I, págs. 256-257.

medida, un cierto orden, en el que cada cosa singular, cada cualidad, constituye un eslabón o miembro, vinculado con toda la cadena de las relaciones de medida. Todo "algo", cada cosa, es una magnitud cualitativa. Cada magnitud cualitativa es una medida. Así, pues, la totalidad de las cosas constituye a la vez la totalidad de las distintas medidas que existen una para la otra, es decir, vinculadas en una unidad. El orden del mundo se expresa bajo la forma de la relación recíproca entre medidas; en esta etapa surge por primera vez la idea de la sujeción a leyes[176] que recibe su más profunda y completa fundamentación más adelante, en la sección de la esencia.

"La conciencia ordinaria —dice Hegel— concibe las cosas como lo existente y las considera en el aspecto de la calidad, la cantidad y la medida. Pero luego estas determinaciones inmediatas resultan no ser inmóviles, sino que pasan de una a otra, y la esencia es el resultado de su dialéctica. En la esencia ya no hay transiciones, sólo es una relación. La forma de la relación es en el ser sólo nuestra reflexión; por el contrario, en la esencia la relación es su propia determinación. Si (en la esfera del ser) «algo» deviene otro, con ello ha desaparecido; aquí no tenemos verdaderamente un otro, tenemos sólo una diferencia, la relación del uno con su otro. Por consiguiente, el tránsito de la esencia no es a la vez un tránsito, pues, al pasar lo diferente a lo diferente, la diferencia no desaparece, sino que los diferentes permanecen en su relación. Si decimos, por ejemplo, el ser y la nada, el ser y la nada están separados, es decir, existen por sí mismos. Pero algo completamente distinto ocurre con lo positivo y lo negativo. Es verdad que tienen las determinaciones del ser y de la nada. Pero lo positivo, tomado por separado, carece de sentido, está obligatoriamente relacionado con lo negativo. En la esfera del ser, la relación sólo existe en sí, y en la esencia, por el contrario, está puesta. En esto pues, consiste en general la diferencia entre las formas del ser y las de la esencia. En el ser, todo es inmediato; en la esencia, por el contrario, todo es relativo"[177].

Entre el ser y la esencia hay una antítesis. La esencia de la cosa no coincide, no es idéntica a su ser empírico. Las categorías del ser —calidad, cantidad, medida— son las formas bajo las cuales nosotros percibimos y observamos la realidad. Las categorías de la esencia sirven para explicar el ser dado empíricamente en las percepciones y en la experiencia. Las categorías de la esencia son las distintas formas y modos de la mediación, es decir, del descubrimiento de los nexos internos. "El desarrollo de las categorías de la esencia, o expresándonos subjetivamente, el desarrollo de las categorías que se aplican al conocimiento de la esencia de la cosa, es al mismo tiempo la crítica de las determinaciones del pensamiento aplicadas por las ciencias empíricas"[178]. La contradicción entre el ser y la esencia se expresa ante todo en el hecho de que en el primer grado del conocimiento nosotros tratamos con la realidad inmediata, con su "descripción", con su forma empírica,

(176) *Kuno Fischer*, "System der Logik und Metaphysik", 1909, S. 282.
(177) *Hegel*, "Enciclopedia", § 111, agregado, pág. 189.
(178) *J. E. Erdmann*, "Grundriss der Logik und Metaphysik", 1843, S. 68.

como está dada en las percepciones, en la experiencia inmediata. Las categorías de la esencia penetran más profundamente, son las formas, los instrumentos, los conceptos, con cuya ayuda explicamos los fenómenos del ser. Nos dan la posibilidad de comparar, de encontrar el fundamento, las causas internas y las "fuerzas" que actúan en la naturaleza. La esencia es el mismo ser, pero en un grado más elevado. Contiene al ser, pero por cuanto la esencia ha resultado el verdadero ser, el ser es rebajado al grado de apariencia, que tiene su fundamento real en la esencia. Por consiguiente, la esencia se manifiesta como ser verdadero, pero no como ser inmediato. La esencia, como causa interna del ser, no es idéntica a éste, sino diferente de él. La esencia de la cosa se conoce en virtud de su oposición al ser inmediato. Pero la esencia no es más que la esencia interna del ser mismo, que es sólo la forma exterior de la esencia. La esencia, pues, se desdobla en apariencia externa y en "fundamento" interno. Es unida, y al mismo tiempo "desunida"; en ella, la unidad y la diferencia están reunidas. La cosa es la unidad de diferentes determinaciones. Esta unidad expresa la conexión interna necesaria. Pero donde hay conexión, unidad, no puede dejar de haber lo diferente, lo contrario. Cuando procuramos reducir el ser a la esencia, reducimos la diversidad de los fenómenos a la unidad. Hegel comprende perfectamente que no hay esencia pura sin fenómenos. Pero en su análisis arranca habitualmente desde el inicio de la esencia pura (así como del ser puro, de la calidad pura o inmediata, etc.). Pero la esencia, hablando en general, es inconcebible sin el ser (sólo en la abstracción se puede separar la esencia del ser). El ser y la esencia se oponen entre sí como antítesis, constituyendo al mismo tiempo su unidad. El ser es superado en su esencia cuando pasamos de la inmediatividad a la esencia del ser. El ser es la nada, se convierte en el no-ser. Con ello, el ser, en virtud de su movimiento dialéctico, se transforma en la apariencia (Schein). La apariencia no es el no-ser puro, sino el ser del no-ser o el no-ser del ser, es decir, un ser que está privado de la esencia. Pero la apariencia y la esencia, que habitualmente son opuestas absolutamente, son también contrarios relativos únicamente. Por ello Lenin escribe con razón que también la apariencia es objetiva, porque contiene uno de los aspectos del mundo objetivo. "No es objetiva solamente la esencia, sino también la apariencia. La diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo existe, pero *también ella tiene sus límites*"(179).

Esta dialéctica posee una enorme importancia, pues el planteamiento erróneo, antidialéctico de este problema suscita concepciones filosóficas peculiares. En los hechos, el escepticismo y el solipsismo absolutos consideran al universo entero únicamente como una apariencia. En él, dicen, no hay ninguna esencia, es decir, ningún principio estable. Por otra parte, también son erróneas las doctrinas de carácter dogmático-metafísico que afirman que todo en el mundo es esencia, sin distinguir

(179) *V. I. Lenin,* Resumen de la "Ciencia de la lógica" de Hegel. "Bajo la bandera del marxismo", 1925, Nº 1-2, pág. 15. (Ver "Cuadernos filosóficos", ed. cit., pág. 94).

lo esencial de lo inesencial, y sin ver que el mundo parece desdoblarse en su estructura contradictoria, en esencia y apariencia, en esencia y fenómeno, en contenido y forma, etc., al mismo tiempo que constituye su unidad.

¿Cuál es el planteamiento dialéctico del problema? La respuesta a esta pregunta la encontramos en las citadas palabras de Lenin. La esencia es concebible sólo en oposición a la apariencia. Nosotros concebimos lo esencial relacionándolo con lo inesencial. La apariencia, o lo inesencial, se refleja (scheint), como dice Hegel, en la esencia. El mundo "aparente" es el reflejo del mundo de la esencia, es la forma en que ésta se manifiesta. Pero dado que lo esencial existe sólo en oposición a lo inesencial, lo inesencial mismo es esencial, la propia apariencia es, en cierto modo, esencia. Así, la esencia y la apariencia se reflejan recíprocamente entre sí, entre ambas existe un nexo indisoluble, una relación que en el lenguaje de Hegel se llama reflexión.

"La oposición de toda esta esfera a la esfera de la inmediatez puede ser determinada, de modo que tratamos aquí exclusivamente con determinaciones reflejas puras. Esta esfera, por tanto, es la esfera de la contradicción puesta"[180]. Esto no significa que en la esfera del ser no haya contradicción, sino que en la esencia la contradicción está manifiesta y por ello es más fácil descubrirla. En la esfera del ser (la inmediatividad), las categorías se transforman las unas en las otras. La cantidad pasa a ser calidad; la calidad, cantidad. En cambio, en la esfera de la esencia no hay categoría que no esté dada sin su categoría opuesta: lo positivo, por ejemplo, es inconcebible sin lo negativo, la causa sin el efecto. Precisamente la reflexión descubre la contradicción en el objeto. En la esencia todo es relativo y relacionado entre sí. La esencia es la primera negación. "En ella todo es puesto de modo que se refiera a sí y que al mismo tiempo salga más allá y por encima de sí; puesto como un *ser de la reflexión*, un ser que aparece en lo otro, y en el cual aparece lo otro. Por ello es también la esfera de la *contradicción puesta*, que en la esfera del ser sólo es *en sí*".[181]

Todas las categorías de la esencia o todas las categorías esenciales son las distintas formas y modos de la conexión, de la mediación. Precisamente estas categorías constituirán el fundamento de todo el conocimiento científico, siendo aplicables a todas las ciencias con el fin de conocer la esencia de los fenómenos.

"El punto de vista de la esencia —dice Hegel— es el punto de vista de la reflexión. Nosotros empleamos la expresión «reflexión» ante todo con respecto a la luz, por cuanto ésta, en su movimiento rectilíneo, choca contra la superficie del espejo y es devuelta por ella. Por tanto tenemos aquí algo doble: en primer lugar, algo inmediato, algo existente, y en segundo lugar, lo mismo como mediato u opuesto. Pero lo mismo sucede cuando reflejamos un objeto o (como se dice habitualmente) reflexionamos sobre él, por cuanto precisamente aquí no re-

(180) *J. E. Erdmann*, "Grundriss der Logik und Metaphysik", 1843, S. 67.

(181) *Hegel*, "Enciclopedia", § 114, pág. 195.

conocemos el objeto en su inmediatez, y deseamos conocerlo como mediado. Se acostumbra a ver la misión o el objetivo de la filosofía en el conocimiento de la esencia de las cosas, y por esto se entiende sólo que la filosofía no debe dejar las cosas en su inmediatez, sino que debe demostrar que están mediadas o fundamentadas por algún otro. Se imagina el ser inmediato de las cosas como si fuera una corteza o una cortina tras la cual se oculta la esencia. Y si además se dice: todas las cosas tienen esencia, con ello se expresa que las cosas, en verdad, no son lo que representan inmediatamente. No termina esta cuestión con el mero errar de una calidad a otra, o sólo con el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo y viceversa, sino que en las cosas hay algo que permanece y eso que permanece es ante todo la esencia"[182].

En las llamadas ciencias descriptivas tratamos con cualidades inmediatas, las cuales desde distintos aspectos se describen, miden, pesan, cuentan, etc. El llamado método comparativo es un grado más elevado del conocimiento. Aquí desempeñan gran papel los momentos cualitativos. El conocimiento de las leyes, los fundamentos y las fuerzas son un grado del conocimiento aun más elevado. Aquí ya tratamos con categorías esenciales o categorías de la esencia. Es el paso de la inmediatez a la mediatez, de lo externo a lo interno.

XI

En la sección de la esencia, Hegel ofrece una brillante crítica de la lógica metafísica. No vamos a detenernos aquí en dicha crítica. Será suficiente señalar que precisamente en la crítica de la lógica metafísica se agudizan todos los problemas de la dialéctica. La sección de la esencia constituye propiamente la dialéctica. Aquí subrayaremos en pocas palabras los resultados a que llega Hegel en la crítica de la lógica metafísica.

En realidad la ley de la identidad interpretada metafísicamente, se limita a comprobar la identidad vacía, el ser puro, del objeto; es una ley abstracta. La identidad abstracta del objeto consigo mismo fue convertida en la ley fundamental del pensamiento. En forma positiva esta ley afirma que todo es igual a sí mismo; en forma negativa expresa que el objeto no puede ser al mismo tiempo A y no-A, es decir, no puede ser idéntico y no-idéntico a sí mismo. Hegel indica acertadamente que "ningún hombre piensa, imagina o habla con arreglo a esta ley, y no existe ninguna cosa, cualquiera que sea, que exista según ella. Las expresiones que se fundamentan en esta pretendida ley como por ejemplo un planeta es un planeta, el magnetismo es el magnetismo, el espíritu es el espíritu, se las califica con razón de absurdas". No tiene nada de asombroso, por tanto, continúa Hegel, que la vieja lógica haya perdido la confianza del buen sentido y de la razón.

A la identidad abstracta Hegel opone la identidad verdadera o concreta, es decir, la identidad que contiene al ser con todas sus deter-

(182) *Hegel*, "Enciclopedia", § 112, pág. 192.

minaciones. La identidad abstracta es un momento de la identidad concreta. La identidad concreta debe ser considerada como una relación entre los momentos inseparables de la unidad. Por eso la identidad real es la unidad de la identidad y la no-identidad, es decir, la diferencia. No hay identidad sin diferencia. La identidad es, por consiguiente, sólo un momento abstracto de la identidad concreta. La identidad no excluye la diferencia, sino que la contiene. La identidad no se convierte en diferencia, sino que constituye con ella una unidad inseparable, es decir, son puestas juntas; constituyen la categoría de esencia. La identidad abstracta, como dice Hegel, es la negación del ser y de sus determinaciones. "Por consiguiente, la identidad es una relación, se refiere negativamente a sí misma y por ello se diferencia de sí misma" (Hegel). Así llegamos a la segunda forma de la mediación (la primera es la identidad). Cuando se habla de la diferencia, significa que mediante la comparación se halla la similitud o disimilitud entre las cosas. Esto es lo que se llama el conocimiento comparado. Cuando comparamos dos cosas entre sí, suponemos que en algunos aspectos son disímiles, pero en otros, semejantes, es decir, idénticas. De aquí se saca una conclusión general: no hay dos cosas completamente semejantes; por consiguiente, todas son diferentes.

Pero "los objetos que sólo se diferencian, son indiferentes entre sí —dice Hegel—. La semejanza y la desemejanza son, por el contrario, un par de determinaciones que se relacionan obligatoriamente entre sí y cada una de ellas es inconcebible sin la otra. Este movimiento progresivo que va de la desnuda diferenciación a la contraposición, lo encontramos ya en la conciencia ordinaria, en la medida en que nos ponemos de acuerdo en que la comparación tiene sentido sólo en el supuesto de la diferenciación existente, del mismo modo que, a la inversa, la diferenciación tiene sentido sólo en el supuesto de la semejanza existente... Por consiguiente, exigimos —dice Hegel— la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad. Pese a ello, en el dominio de las ciencias empíricas ocurre con suma frecuencia que por causa de una de estas dos determinaciones se olvide la otra, y se vea de modo unilateral la misión de la ciencia en reducir las diferencias existentes a la identidad, o con la misma unilateralidad se vea esta tarea en encontrar nuevas diferencias. Esto lo observamos sobre todo en las ciencias naturales"(183).

La diferencia esencial constituye la contradicción, que es la forma superior de la diferencia. La diferencia esencial contiene dos determinaciones opuestas: lo positivo y lo negativo. "Se piensa habitualmente, —dice Hegel— que en la diferencia entre lo positivo y lo negativo hay una diferencia absoluta. Ambos, sin embargo, son en sí lo mismo, y por ello se podría llamar positivo a lo negativo, y a la inversa, negativo a lo positivo". Lo positivo y lo negativo existen sólo en su relación recíproca. En el imán, el polo norte no puede existir sin el polo sur, ni el polo sur sin el norte. La electricidad positiva y la electricidad negativa tampoco existen la una sin la otra. Hegel subraya que la polaridad, que

(183) *Hegel*, "Enciclopedia", § 118, pág. 202.

desempeña un papel tan importante en la física, contiene la más exacta definición de la "oposición". La lógica ordinaria erra el camino cuando afirma que de dos predicados opuestos sólo uno es propio a la cosa dada y que no hay un tercero entre ellos. De aquí se deduce que cada cosa se relaciona únicamente consigo misma. Pero éste es un planteamiento lógico-formal del problema, que no tiene en cuenta que la identidad y la oposición son ellas mismas contrarias. En la oposición, cada aspecto tiene como contrario no a alguna otra determinación cualquiera, sino a su otro, como dice Hegel. Un círculo poligonal y un arco rectilíneo son conceptos contradictorios, sin embargo los geómetras no dejan de considerar al círculo como un polígono de lados rectilíneos. "En el concepto de círculo, el centro y la periferia son igualmente esenciales; el concepto de círculo posee ambos rasgos y, sin embargo, la periferia y el centro son opuestos y contradictorios entre sí".

Según Hegel, todo contiene la contradicción. Todo lo que existe posee naturaleza concreta y por tanto contiene en sí la contradicción. La contradicción mueve al mundo, según se expresa Hegel. Pese a que la contradicción existe, pese a que el movimiento (así como la vida), que constituye el fundamento de todos los fenómenos, es una contradicción realizada, pese a que existen los fenómenos de la polaridad en la naturaleza, la conciencia común experimenta un cierto temor ante la contradicción y la declara inconcebible. Sin embargo, la contradicción es "la raíz de todo movimiento y vitalidad: pues sólo por tener en sí una contradicción, algo se mueve, tiene impulso y actividad".

"Habitualmente —dice Hegel— ante todo se intenta alejar la contradicción apartándola de las cosas, de lo existente, y de lo verdadero en general; se piensa que no hay nada contradictorio. Al contrario, luego, se imputa la contradicción a la reflexión subjetiva, que la supone sólo por medio de sus relaciones y comparaciones. Pero tampoco en esta reflexión se presenta verdaderamente la contradicción, pues lo contradictorio no puede ser representado, ni pensado. En general la contradicción, sea en la realidad como en la reflexión conceptual, se considera como algo casual, como si fuera una anormalidad o un paroxismo morboso transitorio.

Pero, por lo que se refiere a la afirmación de que no existe la contradición, que no es algo presente, no necesitamos preocuparnos por una afirmación de este tipo; una determinación absoluta de la esencia debe ser inherente a toda experiencia, a todo lo real así como a todo concepto"(184).

Por tanto, la contradicción no debe ser considerada una anormalidad, sino el principio de todo automovimiento. "El mismo movimiento extrínseco sensible es su existencia inmediata. Algo se mueve no sólo porque se halla en este momento aquí y en otro momento allá, sino, porque en el uno y mismo momento se halla aquí y no aquí, porque, en este aquí, existe y no existe conjuntamente. Junto con los antiguos dialécticos, hay que reconocer la contradicción que ellos señalan en el movimiento; pero de esto no se sigue que, por eso, el movimiento no

(184) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", libro II, P. I, pág. 42.

exista, sino que, por el contrario, el movimiento es la contradicción misma en su existencia"[185].

La contradicción, como dice Hegel, se elimina por necesidad. Se resuelve en el fundamento que es la unidad de los contrarios. La esencia se desdobla en fundamento y consecuencia. "Cuando buscamos el fundamento de las cosas —dice Hegel— las consideramos desde el punto de vista de la reflexión; queremos ver al objeto, por así decirlo, doblemente: primero en su inmediatividad y, segundo, en su fundamento, en su dependencia. El llamado principio de la razón suficiente no dice sino que las cosas hay que considerarlas en su inmediatez". La relación entre el fundamento y la consecuencia constituye el contenido de la ley del pensamiento, la cual afirma que todo tiene su fundamento. Esta ley fue formulada por Leibniz. La proposición "todo tiene fundamento", significa: todo es consecuencia, es decir, fundamentado. "Todo tiene consecuencia" significa a su vez: todo es fundamento. El fundamento y la consecuencia, como vemos, constituyen una unidad dialéctica. Están inseparablemente unidos entre sí y al mismo tiempo se oponen mutuamente. Cuando nosotros consideramos al objeto como consecuencia, lo consideramos en su dependencia, es decir, en su inmediatividad. El fundamento, en cambio, se presenta como independiente inmediato. El fundamento se refiere a la consecuencia como a su otro. Pero si la consecuencia es algo otro que el fundamento, el ser de la consecuencia es el no-ser del fundamento. El fundamento pues, se supera a sí mismo, porque al suponer la consecuencia, supone su propio no-ser. La proposición: "todo tiene razón suficiente" expresa la idea de que todo lo que existe debe ser considerado no como un inmediato existente, sino como puesto por otro, como dependiente. Esto significa que no hay que contentarse con la simple existencia, sino que es necesario acudir a su fundamento. El fundamento es aquello a partir de lo cual debe ser comprendida la existencia. El mundo es la totalidad de las existencias, de las cuales cada una es ella misma y se refleja en otra. Cada existencia existe por sí misma, pero al mismo tiempo depende de otra. Las existencias forman "el mundo de la dependencia recíproca y de la infinita multiplicidad de relaciones que se componen de los fundamentos y de los objetos fundamentados por ellas". Por existencia, pues, se entiende lo que ha procedido del fundamento, es decir, el ser fundamentado. Todo lo que existe es mediado y realizado, es decir, tiene fundamento y está condicionado. "La existencia, como algo procedente del fundamento, contiene dentro de sí el fundamento, y éste no queda detrás de la existencia, sino que se supera a sí mismo y se convierte en existencia. Esta concepción la encontramos también en la conciencia ordinaria cuando al examinar el fundamento de algo, vemos en este fundamento, no algo abstractamente interno, sino más bien algo a su vez existente. Así, por ejemplo, consideramos que el fundamento de un incendio es el rayo, en razón de lo cual ardió el edificio, y de la misma manera consideramos como fundamento del régimen estatal de un pueblo a sus costumbres y condiciones de vida. Ésta es en general la forma

(185) *Ibíd.*

bajo la cual el mundo existente aparece del modo más próximo a la reflexión; la presenta como multiplicidad indeterminada de existentes, los cuales se reflejan simultáneamente dentro de sí y en otro, y se refieren recíprocamente entre sí como el fundamento y lo fundamentado". En el mundo, como totalidad de existencias o cosas, todo es relativo y recíprocamente condicionado. La existencia tiene su fundamento en la esencia. Sería aquí muy oportuno trazar un paralelo entre Hegel y Spinoza, pero nos vemos obligados a privarnos de ello por falta de espacio.

La dialéctica de la esencia y la existencia nos conducen al problema de la cosa. La totalidad de las existencias forma también la totalidad de las cosas. La cosa es la unidad de la esencia como fundamento y la existencia. En la cosa se dan estas dos determinaciones: el fundamento y la existencia. En la cosa es preciso distinguir el momento de su reflejo abstracto en sí mismo y el momento del reflejo de la cosa en otro. El fundamento abstracto de todas las determinaciones de la cosa es la cosa en sí. La dialéctica de la cosa, en Hegel es una página muy interesante e instructiva de su lógica. Conviene ante todo prestar atención a la distinta concepción de la cosa en sí en Kant y en Hegel. Según Kant, la cosa en sí es una esencia metafísica no susceptible de desarrollo. La cosa no revela sus propiedades y permanece inaccesible al conocimiento. El concepto en sí, desde el punto de vista de Kant, excluye el reflejo de una cosa en otras cosas o su transformación en cosa para sí. No entra en relación y conexión con otras cosas, permaneciendo inmóvil en su esencia, en sí misma. El propio concepto en sí significa para Hegel algo distinto, como momento o grado inicial del desarrollo de la cosa.

"Así, por ejemplo —dice Hegel— el hombre en sí es un niño cuya misión consiste no en quedarse en este abstracto y no desarrollado en sí, sino en llegar a ser también «para sí» lo que ahora es sólo en sí, es decir un ser libre y racional... En el mismo sentido puede considerarse también al brote como planta en sí. Estos ejemplos deben demostrarnos que andan muy errados quienes piensan que el «en sí» de las cosas o la cosa en sí es algo en general inaccesible a nuestro conocimiento. Todas las cosas son al principio «en sí», pero la cuestión no acaba aquí, y así como la naturaleza del retoño, que es la planta en sí, consiste sólo en que se desarrolla, la cosa en general va más allá del «en sí» desnudo, como reflexión abstracta dentro de sí, pasa a manifestarse y a reflejarse en otro, y, de este modo posee propiedades"(186).

Lo más interesante en este planteamiento del problema es que Hegel vincula de modo indisoluble la cognoscibilidad de la cosa con su desarrollo, o utilizando una expresión más general, con su movimiento y cambio. Desde el punto de vista de Kant, la cosa en sí es la cosa indeterminada y abstracta en general, la cosa en inmovilidad. Dicho de otro modo, Kant considera a la cosa en sí metafísicamente, viendo en ella una esencia abstracta. Pero el error de Kant radica en que ha desgajado un momento de la cosa —la identidad consigo misma— de otro momento —el momento de la diferencia. "Las diferentes determinacio-

(186) *Hegel*, "Enciclopedia", § 124, págs. 214-215.

nes que existen y se diferencian entre sí, forman las propiedades que la cosa posee". La cosa es una unidad, una conexión interna que reúne las distintas propiedades. La cosa no existe sólo en sí; se halla en múltiples relaciones con las otras cosas, o, hablando en el lenguaje hegeliano, las cosas se reflejan entre sí. Cada cosa contiene, idealmente, las otras cosas. Por una parte la cosa es idéntica a sí misma; por otra contiene las diferencias en virtud de su relación con las otras cosas. La cosa tiene propiedades en cuanto se halla en ciertas relaciones con las otras cosas. Si en el mundo existiera una sola cosa, carecería de propiedades, le sería inherente una inmovilidad absoluta.

Las propiedades se diferencian de la calidad. Por calidad hay que entender la cosa misma, su unidad, su totalidad, su forma estable de conexión; en cambio, por propiedad de una cosa entendemos la manifestación de la calidad o de la cosa. Por eso las diferentes propiedades constituyen el fenómeno de la cosa, al tiempo que la cosa constituye la esencia del fenómeno. "La cosa es la existencia o la manifestación de la esencia, que se niega a sí misma; en otras palabras, es el fenómeno", —dice Hegel—. La esencia del fenómeno y el fenómeno de la esencia constituyen una unidad dialéctica. La esencia aparece, el fenómeno es esencial. El fenómeno es la existencia que tiene su fundamento no en si misma, sino en otra existencia. El fenómeno, como dice Hegel, no se sostiene sobre sus propios pies, sino que tiene el fundamento de su ser en otro. La esencia es también el fundamento del fenómeno. Por eso, la cosa en sí, como esencia, la conocemos en los fenómenos... "En realidad, ser sólo fenómeno es la naturaleza propia del mundo inmediato objetivo y, al conocerlo como fenómeno, nosotros. por consiguiente, conocemos al mismo tiempo la esencia, que no permanece oculta tras el fenómeno o más allá de él, y precisamente porque se manifiesta como esencia, lo rebaja al grado de fenómeno"[187].

El concepto de la esencia que aparece contiene una contradicción interna que se descompone en fundamento y consecuencia. En efecto: por una parte, la esencia es la cosa, o la cosa es la esencia que se refleja en sí misma; por otra, la esencia que aparece entra en múltiples relaciones con las otras cosas, manifestándose como fenómeno. La cosa se halla en el fundamento de los fenómenos, pero la totalidad de las propiedades, por otra parte, constituye la cosa misma. Ambos aspectos se relacionan entre sí y son diferentes entre sí, son contradictorios entre sí.

"Lo que aparece existe de tal modo —dice Hegel—, que su permanencia —que sólo es un momento de la forma misma— es eliminada inmediatamente; la forma comprende en sí a la permanencia o materia, como una de sus determinaciones. Lo que aparece, pues, tiene su fundamento en ésta como en su esencia, en su reflexión-en-sí contraria a su inmediatez, pero con ello, sólo en otra determinación de la forma. Este su fundamento es igualmente algo que aparece, y el fenómeno avanza así hacia una mediación infinita a través de la forma, y, por tanto, tam-

(187) *Ibíd.*, § 131, pág. 22.

bién a través de la no permanencia. Esta mediación infinita es al mismo tiempo una unidad de la relación consigo misma, y la existencia se desenvuelve en totalidad y mundo del fenómeno, de la finitud reflejada".[188]

El fenómeno se presenta al principio, pues, como negación de la esencia, su independencia "se niega inmediatamente". Pero, al mismo tiempo en él hay un elemento original, es decir, la materia, que constituye la determinación de su forma. Por consiguiente, el fenómeno, como existencia inmediata, resulta ser la materia mediatizada, en la que tiene su fundamento y la cual forma su esencia. Pero la materia misma está determinada por la forma. Esto significa que la materia, como fundamento (o esencia) del fenómeno, es ella misma fenómeno.

La dialéctica de la forma y del contenido se basa también en la ley fundamental de la unidad de los contrarios. La razón abstracta considera la forma y el contenido como oposiciones metafísicas, y además el contenido se considera como algo esencial, y la forma como algo inesencial. "Contra esta representación se debe observar, sin embargo, que en realidad ambas son igualmente esenciales y que no hay contenido sin forma, del mismo modo que no hay sustancia sin forma; se diferencian (el contenido y la sustancia, o la materia) entre sí en que la sustancia, aunque en sí no carece de forma, en su existencia, sin embargo, se muestra indiferente hacia la forma; por el contrario, el contenido, como tal, es lo que es, gracias sólo a que contiene la forma desarrollada"[189].

El fenómeno es determinado por la ley de la esencia tanto en cuanto a su contenido como a su forma. La forma es el límite, el principio de la diferencia, de la diferenciación. Un fenómeno se distingue de otro gracias a su forma. El contenido se forma por sí mismo, es decir, se da una forma determinada, porque constituye la esencia misma. La ley de la esencia determina inmediatamente la forma de la cosa. La forma, por su parte, constituye la ley de la actividad de la esencia o contenido. El contenido es la esencia misma, pero la forma también es esencial, porque la esencia se manifiesta sólo en una forma determinada. Por eso la forma es también el contenido, y el contenido constituye también la forma. Una sustancia determinada no puede tomar cualquier forma.

Es verdad que la sustancia puede adoptar diferentes formas, pero sólo dentro de determinados límites. Las sustancias de las que se componen las formas orgánicas, son las mismas, pero las formas orgánicas son diversas. En botánica, la hoja toma formas variadas, pero, sin embargo, determinadas. Las formas orgánicas no pueden formarse de cualquier sustancia, sino únicamente de determinadas sustancias.

A Hegel se le ha reprochado que concebía la unidad del contenido y la forma en el sentido de que sólo la forma es esencial, y que el contenido no es esencial. Difícilmente se pueda estar de acuerdo con esta objeción. El punto de vista hegeliano se define plenamente con estas palabras suyas: "La razón, inclinada a las abstracciones, a menu-

(188) *Ibíd.*, § 132, pág. 223.
(189) *Ibíd.*, § 133, pág. 224.

do aplica las determinaciones de contenido y forma, y considera al contenido como el elemento esencial y original, y a la forma como el elemento inesencial y derivado. Pero estos dos elementos son igualmente esenciales; un contenido sin forma no existe, del mismo modo que tampoco existe la materia sin forma". Por otra parte, nos parece muy acertada y profunda la siguiente observación de Hegel respecto a la relación recíproca entre forma y contenido: "El contenido —dice— no es más que la forma que se convierte en el contenido, y la forma no más que el contenido que se convierte en la forma".

Corroborando la exactitud de este punto de vista de Hegel, se podrían citar convincentes ejemplos de "El capital" de Marx y multitud de ilustraciones tanto de la vida social como del campo de la biología.

Las categorías de la relación esencial, a las que luego pasa Hegel, desempeñan también un enorme papel en la ciencia, y se debe decir que su importancia todavía dista mucho de ser valorada como se merece. No nos ocupa aquí el problema de la legitimidad de las transiciones en general y el tránsito del contenido y la forma a la relación esencial en particular. A este respecto lo único que nos interesa es el contenido de determinadas categorías. Diremos unas pocas palabras sobre la relación entre el todo y las partes. El problema consiste en que el todo es idéntico a sus partes, y al mismo tiempo su contrario. El todo es igual a las partes. Pero es igual a la totalidad de las partes. El conjunto, en cambio, no es igual a las partes, sino que constituye su negación como partes, y es igual al todo. Las partes no son iguales al todo, sino al todo dividido, es decir, no al todo, sino a las partes[190]. Dicho de otro modo, el todo es "mayor" que las partes. El todo forma una unidad, las partes una multiplicidad. Por eso Hegel dice que "la relación entre el todo y las partes no es verdadera, por cuanto su concepto y realidad no corresponden entre sí. El todo, por su concepto es lo que contiene las partes. Pero si el todo se pone tal como es por su concepto, y se le divide, deja de ser un todo. Existen, es verdad, cosas que corresponden a esta relación, pero por ello mismo sólo son existencias inferiores y falsas"[191] "La relación entre el todo y las partes —prosigue Hegel—, en cuanto es una relación inmediata, es algo muy comprensible para la razón reflectiva, y por ello a menudo se contentan con ella incluso en aquellos puntos donde en realidad tienen lugar relaciones más profundas. Así, por ejemplo, los miembros y órganos del cuerpo vivo no deben considerarse únicamente como sus partes, porque son lo que son sólo en su unidad y en modo alguno se relacionan indiferentemente con ésta. Estos miembros y órganos se convierten en simples partes sólo en manos del anatomista, pero éste entonces ya no trata con cuerpos vivos, sino con cadáveres. No queremos decir con esto que en general esta descomposición no haya de tener lugar; sólo que-

(190) Ver *Erdmann*, obra citada, 1843, S. 87.
(191) *Hegel*, "Enciclopedia", § 135, pág. 227.

remos decir que las relaciones externas y mecánicas del todo y las partes son insuficientes para conocer la vida orgánica en su verdad".

Por eso Hegel dice acertadamente en otro pasaje que la cosa no puede conocerse plenamente descomponiéndola en sus elementos integrantes. "Esta descomposición en elementos independientes sólo encuentra su lugar debido en la naturaleza inorgánica". A nuestro juicio, por lo demás, tampoco en la esfera de la naturaleza inorgánica esta descomposición es "absoluta". Pero las cosas son ya distintas en la naturaleza orgánica, donde no existe una relación puramente mecánica entre el todo y las partes. "Se dice, es cierto —escribe Hegel— que el animal está compuesto de huesos, músculos, nervios, etc.; sin embargo es evidente de inmediato que esto no tiene el mismo sentido que cuando expresamos que un trozo de granito se compone de las mencionadas sustancias. Estas sustancias son completamente indiferentes respecto a su combinación y pueden existir perfectamente sin ella; en cambio, las diferentes partes y miembros del cuerpo orgánico sólo se conservan en su unión, y, separadas entre sí dejan de existir como tales"[192].

Estas consideraciones en esencia dan respuesta al problema de la "reducción". Pero no es preciso detenernos en este punto. Es mucho más interesante otro problema vinculado con la relación del todo y las partes. A menudo se hace la pregunta: ¿Qué precede a qué? ¿El todo a las partes o las partes al todo? ¿La sociedad al individuo o el individuo a la sociedad? Las diferentes respuestas a estas preguntas han sido el punto de partida para distintas teorías sociológicas y del Estado[193]. Pero sólo un acertado planteamiento dialéctico metodológico del problema sobre la relación recíproca del todo y las partes, puede ofrecernos la justa orientación para abordar los correspondientes fenómenos.

En primer lugar, la relación entre el todo y las partes en los campos superiores es tal, que el todo y las partes se presuponen y condicionan mutuamente. Las partes y el todo —en el organismo, por ejemplo— son igualmente primarios, es decir, ninguno de ambos lados se distingue por una primacía particular ante el otro. El todo y las partes existen siempre juntos.

En segundo lugar, ni el todo ni las partes, particularmente en los mundos orgánico y social, están dados, sino que surgen mediante el desarrollo, y este nacimiento, este proceso de desarrollo, transcurre de tal modo que junto con el todo se desarrollan las partes, y junto con las partes se desarrolla el todo. Es absolutamente imposible separar lo uno de lo otro.

Una explicación más profunda de las relaciones entre el todo y las partes nos la da la relación de la fuerza y su manifestación, y luego la relación entre lo externo y lo interno.

Por cuanto que el todo constituye una unidad, una conexión, un complejo, surge la pregunta: ¿Cómo es posible en general la conexión, cómo es posible la unidad del complejo? La respuesta de Hegel indica

---

(192) *Ibid.*, § 124, pág. 217; ver *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 17.

(193) Ver *Kuno Fischer*, "System der Logik und Metaphysik", S. 323.

que la energía, la fuerza, hace posible la conexión del todo y las partes, que son la relación de la fuerza y su manifestación. Pero la fuerza y su manifestación no constituyen dos cosas, sino una y la misma esencia que se expresa en dos formas que tienen el mismo contenido, pues en la fuerza no hay nada que no se manifieste en sus fenómenos, y viceversa.

Pero al mismo tiempo, la fuerza es algo interno; lo que se manifiesta al exterior, es lo externo. Lo interno es la esencia, lo externo es el fenómeno. Sin embargo, lo externo y lo interno están inseparablemente vinculados en una unidad, no existen lo uno sin lo otro. No hay nada interno que no sea al mismo tiempo externo. Pero lo interno expresa el aspecto de la unidad, de la esencia, y lo externo expresa el aspecto de la multiplicidad, del fenómeno. Y por cuanto la esencia aparece por entero en los fenómenos, y los fenómenos son la expresión plena de la esencia, obtenemos una nueva relación —en nuestro conocimiento nos elevamos a un grado más elevado— al grado de la realidad que constituye la unidad concreta de la esencia y el fenómeno.

Lo interno "produce" de sí lo externo y, con ello, se convierte en lo externo. Lo externo es el producto de lo interno; por eso lo interno se concibe como la realidad; es interno únicamente en el sentido de que actúa. Pero como hemos visto, lo interno y lo externo no son dos esencias, sino una misma esencia que actúa. Por consiguiente, debemos concebir la esencia como la realidad y la realidad como la unidad de la esencia y el fenómeno.

No siéndome posible detenerme en las categorías de la realidad, considero necesario, sin embargo, subrayar que tampoco esta parte de la "Lógica" de Hegel puede suscitar objeciones de importancia, puesto que se trata de su estructura general y no de tales o cuales particularidades.

En esta sección, Hegel analiza las categorías de posibilidad, casualidad, necesidad y luego de sustancia, causalidad y acción recíproca. En la "Ciencia de la Lógica", es verdad, hay una disposición del material distinta que en la "Enciclopedia". Pero se debe decir que la estructura de la "Enciclopedia" es más aceptable porque es más exacta y sencilla. Merecen especial atención las páginas consagradas al problema de la casualidad y necesidad. Basta recordar la opinión de Engels respecto al tratamiento que Hegel dio a este problema. En cuanto al problema de la sustancia, las ideas expuestas por Hegel (Apéndice al § 151) que contienen una crítica a Spinoza, son totalmente inaceptables para nosotros. Hegel reprocha a Spinoza el que su sustancia no sea una personalidad, no sea Dios. "La sustancia —escribe Hegel— constituye un grado necesario en el desarrollo de la idea, pero no constituye aún la idea en su forma absoluta; el concepto de sustancia coincide con el concepto de necesidad. Como hemos visto, la necesidad constituye la determinación esencial de Dios. Pero Dios es también la personalidad absoluta, mientras que la sustancia no es todavía la personalidad. Por eso la filosofía de Spinoza no nos da el verdadero concepto de Dios, tal como lo contiene la religión cristiana". Hegel considera necesario sintetizar la idea oriental de la unidad de la sustancia

con la idea occidental de la personalidad de Dios. La oposición entre Hegel y Spinoza consiste en que el primero postula desde el comienzo mismo la idea en su forma absoluta, es decir, el espíritu absoluto, o Dios, y por ello afirma que la sustancia es sólo un grado de la idea, es decir, de Dios. En cambio, con toda razón, Spinoza considera la sustancia como el concepto supremo y fundamental de su sistema. Aunque Hegel habla permanentemente con gran estilo de la idea, del espíritu absoluto, de Dios, no podía, claro está, fundamentarlos dialécticamente. Se limita a introducir apriorísticamente estos objetos en su sistema, desde fuera, como "ideas" acabadas. Y pese a que Hegel malgastó mucho talento y energía para fundamentarlos dialécticamente, lo cierto es que como resultado solamente se obtuvo la apariencia de una fundamentación dialéctica, sólo una adulteración.

En un "sistema" materialista de la lógica, el concepto central debe ser la materia como sustancia. Será el punto de partida y de culminación de toda la lógica, por ser en el grado superior, la unidad concreta de todas sus determinaciones, de todos los nexos y mediaciones. Por consiguiente, la esencia verdadera, el fundamento real y la auténtica realidad es, desde nuestro punto de vista, la materia como sustancia.

La sustancia es *causa sui*, causa de sí misma. Es la esencia real, cuya existencia y actividad no dependen de algún otro, sino que se hallan contenidos en ella y están determinados por su propia naturaleza y poder. Pero el concepto de sustancia, como consecuencia de su carácter internamente contradictorio, dice Hegel, conduce a la relación de causalidad. La sustancia no es transcendente al mundo de las cosas o de los fenómenos; no está fuera del mundo y fuera de las cosas, sino que se halla en ellas mismas. El mundo de los accidentes es puesto por la sustancia. Las cosas singulares son con respecto a la sustancia únicamente sus modificaciones. Los modos o accidentes son absorbidos por la sustancia, pues únicamente a ella son inherentes la necesidad y la realidad. Por consiguiente los modos, en tanto existen en otro (quod in alio est, como se expresa Spinoza) no son reales ni necesarios, sino casuales; no son más que formas mutables y transitorias. En este sentido revelan su debilidad, su impotencia. En el proceso de aparición y desaparición de las cosas singulares se pone de manifiesto su nulidad, su falta de independencia. Pero esta nulidad y falta de independencia es sólo el reverso del poder absoluto de la sustancia, de su actividad y de su propia necesidad.

La crítica de Hegel a la sustancia spinoziana no se justifica en todas sus partes. Hegel describe la sustancia de Spinoza como una fuerza destructiva, y no creadora o productiva. Pero el quid de la cuestión reside en que la sustancia de Spinoza debe ser concebida como fuerza creadora. Se justifica el hecho de que Spinoza no pueda explicar el origen de las cosas singulares, o modos, a partir de la sustancia, porque a la ciencia de su tiempo le era ajena la idea del desarrollo. Sin embargo, el planteamiento del problema por Spinoza es en general acertado, y la crítica de Hegel no da en el blanco. Si consultamos a Engels, hallamos las mismas ideas fundamentales. La materia, escribe, se mueve en un ciclo eterno, en el que "toda forma finita de existencia

de la materia, ya sea sol o nebulosa, animal concreto o especie animal, combinación o disociación química, es igualmente perecedera, y en el que nada es eterno excepto la materia en eterno movimiento y las leyes de su movimiento y cambio"[194]. La materia, en todas sus transformaciones, sigue siendo eternamente la misma, y ni uno solo de sus atributos, como dice Engels, puede perecer.

La sustancia es la causa de los modos. Los modos, o formas perecederas concretas, son la acción de la sustancia. Así, la relación de sustancialidad exige la relación de causalidad, y además, de acción recíproca. El sistema de Spinoza indica una solución de principio acertada de los problemas de la sustancia, de la causalidad y de la acción recíproca.

"*Acción recíproca* —dice Engels— es lo primero que aparece ante nosotros cuando consideramos en su conjunto la materia en movimiento desde el punto de vista de las ciencias naturales actuales. Observamos una serie de formas del movimiento: movimiento mecánico, calor, luz, electricidad, magnetismo, combinación y disociación químicas, transiciones de los estados de agregación, vida orgánica, todas las cuales, exceptuando *todavía hoy* la vida orgánica, se convierten las unas en las otras, se condicionan recíprocamente, son aquí causa y allá efecto, y en las que la suma total de movimiento permanece siempre la misma bajo todas sus cambiantes formas (Spinoza: la sustancia es *causa sui*... expresa perfectamente bien la acción recíproca)"[195]. Engels subraya luego que ya no podemos llegar más allá del conocimiento de esta acción recíproca, porque detrás de ella ya no hay nada que conocer. Partiendo de la acción recíproca universal, prosigue Engels, llegamos a la explicación causal real. Así, pues, en las categorías de acción recíproca, de necesidad y de sustancia, según la concepción de Spinoza, culminan el proceso del conocimiento, y por eso Jacobi tenía razón cuando consideraba la doctrina de Spinoza como una elevada conquista de la filosofía.

En cambio Hegel, que, en calidad de idealista combate a Spinoza a lo largo de toda su "Lógica", de quien, sin embargo, aprende mucho, no puede contentarse con la sustancia de Spinoza. Por eso Hegel necesitaba realizar el nuevo tránsito de la realidad al concepto. El sentido de este paso consiste en que la propia realidad, al llegar a este grado, se convierte en concepto. Con este tránsito está vinculada la transformación de la sustancia en personalidad, en sujeto. Hay que decir que si en Hegel las transiciones casi siempre están poco fundamentadas, el tránsito de la realidad al concepto no lo está en absoluto. El hecho de que después de Spinoza apareciera en la historia de la filosofía Leibniz con sus mónadas, o de que la "filosofía de Spinoza no nos da el verdadero concepto de Dios, tal como lo contiene la religión cristiana", en modo alguno puede servir de justificación ni de fundamento para concebir a la sustancia como personalidad, como sujeto.

Nosotros objetamos contra el tránsito de la realidad al concepto,

---

(194) *F. Engels*, "Dialéctica de la naturaleza", pág. 18.
(195) *Ibid.*, pág. 183.

como categoría ontológica y no como un grado superior en el proceso del conocimiento. Para nosotros el concepto no es una categoría ontológica, sino una categoría puramente lógica o gnoseológica por medio de la cual nosotros, los hombres, conocemos la realidad. El mundo objetivo se "refleja" en el concepto, o es conocido por nosotros, pero el concepto no existe por sí mismo en calidad de "poder libre, sustancial y existente para sí", como se expresa Hegel. El punto de vista del concepto, dice Hegel, es el punto de vista del idealismo absoluto. El concepto es el "comienzo concreto y la fuente de toda vida". El concepto de sujeto se hipostasia, pues, en el sujeto independiente, en lo absoluto, en la sustancia autoconsciente. Naturalmente, este planteamiento del problema da a Hegel luego la posibilidad de "elevarse desde la subjetividad por medio del silogismo hasta el objeto", como resultado de su dialéctica inmanente. Toda esta construcción es mística hasta la médula y debe ser rechazada, pese a que bajo esta forma mística existe cierto contenido racional. Se puede y se debe, por ejemplo, admitir que la vida, la subjetividad, el pensamiento, el concepto, son grados necesarios en el proceso del desarrollo dialéctico de la sustancia, de la materia. Pero precisamente porque son formas de manifestación de la sustancia material única, son sólo "modificaciones" de ésta. El coronamiento del "sistema" deberá ser, por tanto, la sustancia comprendida como materia, y no como espíritu absoluto, traspuesto arbitrariamente del campo de la religión cristiana al de la filosofía y la ciencia.

XII

A este respecto, consideramos necesario examinar en algunas palabras, especialmente, los conceptos de negatividad y de contradicción como conceptos fundamentales que impregnan toda la lógica de Hegel, y que son los más esenciales para la dialéctica en general.

En la literatura filosófica se ha hecho a Hegel la acusación de que consideraba la contradicción no como oposición inmanente positiva, sino sólo como oposición negativa, que niega la unidad, la escinde y la desdobla, destruyendo así toda organización y totalidad. Es natural que las principales objeciones de los escritores conservadores, reaccionarios y liberales, fueran siempre provocadas por la parte revolucionaria de la doctrina de Hegel, que constituye al mismo tiempo la esencia de toda su dialéctica, es decir, la teoría de la contradicción como "fuerza" motriz de todo desarrollo. Bajo la influencia de la doctrina de Schelling, la doctrina de la polaridad alcanzó en la literatura filosófica cierto reconocimiento. Hoy día los ideólogos burgueses se hallan también dispuestos a admitir la idea de polaridad, de la que, sin embargo, sacan las conclusiones más reaccionarias.

Por ejemplo, en su libro "Die Welt als Spannung und Rhytmus", Bartel escribe entre otras cosas lo siguiente: "Allí donde se elimina la polaridad nace el caos, como por ejemplo, en la polaridad social

entre dominadores y sometidos"[196]. El autor da a entender que el comunismo es el "caos", porque destruye la polaridad social, es decir, las contradicciones de clase. Por otra parte, Ludovici, en sus trabajos, procura demostrar la oposición absoluta entre la polaridad y la contradicción. En una palabra, comprende la oposición en sentido metafísico. Se "queja" de que la contradicción suprime la oposición. "Siempre y en todas partes —dice—, no hay más que movimientos contrarios, u oposiciones, y debido a que por medio de estas oposiciones primarias el hombre se relaciona con los demás hombres, su lenguaje está totalmente construido sobre la base de ellas". En otro pasaje, el mismo Ludovici escribe: "...La negación está vinculada sólo con la contradicción, la cual siempre elimina la oposición. La contradicción destruye lo que crea la oposición; ambas constituyen así una contradicción; la oposición es lo primario, lo primero, lo que no puede ser eliminado por ningún truco del investigador; la contradicción en cambio es un mal vecino y un perturbador de la tranquilidad". En suma, desde su punto de vista, la contradicción, es sólo inherente al pensamiento, pero no al mundo objetivo. Podemos decir por tanto que si bien la idea de polaridad, el principio de oposición, va penetrando cada vez más en la conciencia de muchos investigadores modernos, en cambio el principio de contradicción es enteramente rechazado, debido principalmente a que la admisión de dicho principio trae consigo el "caos" comunista, la destrucción de las "polaridades sociales", es decir, de las oposiciones de clase, y constituye "un mal vecino y un perturbador de la tranquilidad".

El pensamiento filosófico burgués contemporáneo se ha "elevado" hasta la admisión del principio de oposición, pero en general está lejos de admitir el principio de contradicción que supera y destruye las oposiciones. El principio de oposición penetra todas las ciencias naturales modernas, y en primer término la física. Pero ya la sola admisión del principio de oposición conduce en la práctica a superar la lógica formal en su vieja concepción escolar.

La dialéctica se define ante todo como la teoría del desarrollo. El desarrollo tiene lugar únicamente allí donde existen oposiciones y contradicciones. Por eso Lenin hablaba acertadamente de los impulsos internos hacia el desarrollo, dados por la contradicción. Todo desarrollo es el resultado de la lucha de los contrarios. En un medio absolutamente homogéneo no puede haber desarrollo hasta tanto no se constituyan en él, en virtud de tales o cuales condiciones, los contrarios. El desarrollo surge del desdoblamiento de lo uno: en lo uno se revelan determinaciones opuestas. Por eso Lenin subraya que el desdoblamiento de lo uno constituye la particularidad principal de la dialéctica, la ley fundamental del mundo objetivo y del conocimiento. La identidad, o unidad, de los contrarios es el "reconocimiento" (descubrimiento) de las tendencias contradictorias, *mutuamente excluyentes*, opuestas, de to-

(196) *Ernst Bartel*, "Die Welt als Spannung und Rhytmus", S. 113. A Bartel pertenece también un trabajo que lleva el título de "Polargometrie", Beiheft 16 des "Archiv für Philosophie", Berlin, 1919.

dos los procesos y fenómenos de la naturaleza (incluso el espíritu y la sociedad). La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su "*automovimiento*", en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es el conocimiento de los mismos como unidad de contrarios"[197].

El proceso del desarrollo consiste, pues, en el descubrimiento, en el desenvolvimiento de las propiedades y determinaciones inherentes al fenómeno dado o contenidas en él. Por eso todo proceso de desarrollo es un ascenso desde las formas o fases inferiores a las superiores, de las determinaciones abstractas más pobres a las más ricas, sustanciales y concretas. La fase superior contiene las inferiores como fases "superadas", es decir, como grados que antes eran independientes pero que han devenido no-independientes. La forma inferior se ha convertido en forma superior; sin embargo, no ha desaparecido sin dejar huella, sino que se ha transformado en otra forma, en una forma superior. "El capullo desaparece al abrirse la flor, y se puede decir que ha sido suplido por ésta; del mismo modo, a través de la aparición del fruto, la flor resulta un ser-falso de la planta y en su lugar aparece el fruto como verdad de la planta. Estas formas no sólo se diferencian, sino que se desalojan como mutuamente inconciliables. Pero su naturaleza perecedera las hace, a la vez, momentos de la unidad orgánica en la que, no sólo no se oponen entre sí, sino que la una es tan necesaria como la otra; y esta necesidad igual para todas, constituye la vida del todo"[198].

La forma superior nace gracias a las contradicciones que se manifiestan en la forma inferior. Y estos contrarios y contradicciones conducen a la formación de un todo único nuevo, superior, que contiene, superada, la forma inferior. Sin el desarrollo de la forma inferior no surge la forma superior. Por consiguiente, la forma superior está vinculada con la inferior y por ello no existe el resultado sin el camino del desarrollo que conduce a él. Todo fenómeno dado, o toda forma dada, debe considerarse como algo que se ha desarrollado, como algo que ha devenido, es decir, debemos considerarla como formaciones históricas. El capullo, la flor, el fruto, son grados igualmente necesarios en el desarrollo de la planta. Pero cada forma superior es la realización de lo que está potencialmente dado en la forma inferior. La flor, por ejemplo, es el capullo que se ha desarrollado, desenvuelto. La flor, a su vez, cede su puesto al fruto, que aparece como verdad de la planta. Todo desarrollo se realiza por medio del movimiento que va de un estado menos diferenciado a un estado más diferenciado. En el campo de las formas orgánicas, por ejemplo, tenemos el movimiento que va del grumo de mucus al organismo plenamente desarrollado. Este proceso de desarrollo es la dialéctica objetiva del objeto mismo, y este proceso se expresa en el movimiento desde lo abstracto, en el sentido de indiferenciación y pobreza de contenido o propiedades, a lo concreto que abarca la multiplicidad de las determinaciones o propiedades opuestas.

---

(197) *V. I. Lenin*, "Sobre el problema de la dialéctica", "Bajo la Bandera del Marxismo", 1925, Nº 5-6, págs. 14-15. (Ver "Cuadernos filosóficos", ed. cit., págs. 351-352).

(198) *Hegel*, "Fenomenología del espíritu", 1913, pág. 2.

La dialéctica del objeto es el proceso necesario de desarrollo de las propiedades y determinaciones que le son inherentes. Este desarrollo necesario del objeto deriva de la naturaleza, o esencia, del objeto mismo; el objeto se desarrolla necesariamente en una dirección determinada y no puede desarrollarse en otra dirección en virtud de su naturaleza inmanente, de su esencia. Por concepto del objeto, Hegel entiende su esencia interna; al final del desarrollo el objeto corresponde a su concepto, ha desarrollado todas sus fuerzas, o determinaciones, internas, revelado su esencia, es decir, se ha manifestado lo que es por su naturaleza, por su estructura interna. Y esto significa precisamente que el objeto realiza su esencia, es decir, se manifiesta lo que es por su naturaleza, por su estructura interna. Y esto significa precisamente que el objeto realiza su esencia, es decir, llega a su concepto. El método dialéctico, en cambio, tiene por misión no introducir nada de sí en el objeto, sino investigarlo, observar el curso del desarrollo del mismo. En este sentido, el método dialéctico es el único método verdaderamente científico y objetivo. El método dialéctico sólo reproduce el curso del desarrollo del objeto. Por tanto, la dialéctica, como teoría del desarrollo, se da por misión el descubrimiento de las leyes fundamentales del desarrollo, inherentes a la realidad misma.

La identidad indiferente es, según expresión de Hegel, un estado de inocencia. Todos los seres deben salir del estado de "inocencia", es decir, de su identidad abstracta indiferente. Pero la identidad se transforma en diferencia, la diferencia en oposición, y ésta en contradicción. "De la consideración de la naturaleza de la contradicción en general —dice Hegel—, deriva que, por decirlo así, no representa todavía en sí mismo un menoscabo, una falta o un defecto de una cosa, el hecho de que en ella pueda mostrarse una contradicción. Por el contrario, cada determinación, cada cosa concreta, cada concepto, es en esencia una unidad de momentos diferentes y diferenciables, que se vuelven contrarios por medio de la diferencia determinada, esencial. Esta contradicción se disuelve, es cierto, en la nada y retorna a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto, es precisamente esta unidad negativa misma; es algo en sí mismo contradictorio, pero es igualmente la contradicción solucionada; es el fundamento, que contiene y lleva sus determinaciones. La cosa, el sujeto, o el concepto, reflejados en sí, en su esfera, son su contradicción, solucionada, pero toda su esfera es de nuevo una esfera determinada, diferente, por eso es una esfera terminada y esto significa que es contradictoria. Esta esfera no soluciona por sí misma esta contradicción superior, sino que tiene su unidad negativa en cierta esfera superior, en su fundamento. Las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad, porque en general son contradictorias en sí mismas, son perecederas y deben retornar a su fundamento"(199).

La lógica metafísica afirma que la esencia (la cosa, el sujeto, etc.) no puede contradecirse a sí misma y que su unidad consiste en la identidad abstracta. Pero si llegamos a comprender que la unidad de la esencia consiste precisamente en las determinaciones contrarias, que la

(199) *Hegel*, "Ciencia de la lógica", parte I, libro 2, págs. 44-45.

esencia es contradictoria por su misma naturaleza, nos veremos obligados a admitir lo erróneo de la lógica formal. La diferencia entre oposición y contradicción estriba en que la relación de los momentos opuestos en la unidad de la esencia, está dada como fundamento. La contradicción en cambio, supera la oposición; en la contradicción se manifiesta la acción de los contrarios. Conviene distinguir entre contradicción positiva y negativa. La contradicción negativa es la negación de lo positivo. La contradicción negativa o simplemente negación, es al mismo tiempo positiva por cuanto en ella lo positivo existe en forma negativa. Sería erróneo interpretar a Hegel en el sentido de que el desdoblamiento de la esencia única, es decir, la polaridad, constituye la última etapa en el desarrollo de ésta, y que la superación de los contrarios por medio de la contradicción es excluida o no es una fase necesaria en el desarrollo de la esencia.

La contradicción, por cuanto es la expresión de la lucha de contrarios, exige su solución. En la lucha. la forma dada de existencia es eliminada, los momentos positivo y negativo se superan a sí mismos y a su contrario, reconociendo que lo "verdadero" no es ni lo uno ni lo otro, sino una forma nueva, una unidad nueva. En este sentido hay que entender también las palabras de Hegel acerca de que la esencia retorna a sí, al fundamento (sie gehen hiermit zu Grunde).

"El resultado inmediato de la oposición, que se ha determinado como contradicción, es el fundamento, que contiene la identidad y la diferencia como dos determinaciones que están «superadas» en ella y constituyen sólo sus momentos ideales"[200].

La dialéctica del desarrollo no se detiene, pues, en el reconocimiento o verificación de los contrarios, como quisieran los ideólogos burgueses, que se esfuerzan en perpetuar las "polaridades sociales"; la dialéctica exige necesariamente la solución y destrucción de estas "polaridades" mediante la lucha de los contrarios y su superación o "eliminación". Por eso el marxismo rechaza la teoría del debilitamiento o de la conciliación de las oposiciones sociales, insistiendo en la necesidad del "conflicto" revolucionario. del modo revolucionario de resolver las contradicciones. A este respecto sería muy conveniente detenernos en la ley de la negación de la negación, a la que se atribuye habitualmente una importancia insignificante. Nosotros, con Engels y Lenin, sostenemos a este propósito una opinión distinta. Pero no tenemos aquí la posibilidad de examinar en detalle este problema.

XIII

En su libro "Die natürliche Ordnung unseres Denkens", Ludwig Fischer hace a Hegel el reproche de que aplica erróneamente la forma de la unidad de los contrarios. La esencia del método de Hegel, escribe, consiste en que parte no del todo, de lo uno, donde se revelan los opuestos, sino de un lado de esta oposición, y luego busca el otro lado, el

(200) *Hegel*, "Enciclopedia", § 120.

lado complementario de la oposición, y, finalmente, eleva la "unidad" sobre ellos. Esto, a juicio de Fischer, conduce a la ruptura de la forma integral primitiva, y es erróneo porque lo uno indivisible es considerado como escindido en partes, de las cuales luego se forma el todo. Las imaginadas "partes" se presentan aquí como "cosas" independientes que lógicamente precederían al todo[201]. En realidad, el todo existe junto con sus partes, y por eso es más acertado seguir no la vía sintética, como lo hace Hegel, sino la analítica, poniendo al descubierto en el todo indivisible, en lo uno, en cuanto superior y universal, sus elementos o momentos. Por ejemplo, en lugar de partir del devenir y descubrir en él por medio del análisis los momentos contradictorios del ser y del no-ser, Hegel, por el contrario, comienza con el ser puro, lo complementa con el no-ser que es su contrario y los sintetiza en el concepto de devenir. El concepto superior une a los dos inferiores, y este proceso de unión, de sintetización, no es más que la dialéctica inmanente del concepto, o su automovimiento.

Las consideraciones de Fischer nos parecen fundadas en una mala interpretación. En sus observaciones hay, cierto, una parte de verdad, consistente en que ante la mirada intelectual de Hegel debería hallarse presente la totalidad concreta para que fuera posible reconstruir la síntesis partiendo de sus elementos. Dicho en otras palabras: para llegar al concepto de devenir, partiendo del puro ser y la nada, el pensador debía conocer ya de antemano, por la observación, el devenir, o más exactamente, el movimiento. A este propósito Trendelenburg tiene toda la razón cuando afirma que la dialéctica de Hegel presupone en todas partes, sin decirlo, el mundo real y su movimiento, y que el movimiento se halla en el fundamento de toda la lógica. Para abstraer hay que presuponer algo de lo cual se abstrae. "El ser puro, como abstracción pura, se puede, por consiguiente, comprender sólo en el sentido de que el pensamiento ya antes poseía el mundo, y se apartó luego de él por sí mismo" (Trendelenburg). Esta observación fustiga al idealista Hegel, pero poco afecta a su método, porque sería erróneo pensar que un dialéctico eminente como Hegel conoce sólo la síntesis. "Lo único que preguntamos ahora es —escribe Trendelenburg— cómo, en rigor, pudo realizarse el desarrollo partiendo del pensamiento puro. Cuando el devenir surge ya claramente de la contemplación, en él se puede distinguir fácilmente el ser y el no-ser. Así, por ejemplo, cuando amanece, el día es ya, y al mismo tiempo no es todavía. Si por medio del análisis ponemos al descubierto en el proceso del devenir estos dos momentos, de aquí no es posible comprender en absoluto cómo pueden incluirse el uno en el otro. Quien haya distinguido el tronco, las ramas y hojas no habrá resuelto todavía el enigma de en qué modo los miembros del árbol surgen del mismo fundamento común y viven el uno por el otro. He aquí por qué debemos conocer más íntimamente las premisas a partir de las cuales debe ser comprendido el devenir"[202].

---

(201) *Ludwig Fischer*, "Die natürliche Ordnung etc.", S. 278.

(202) *Adolf Trendelenburg*, "Logische Untersuchungen", B. I, Leipzig, 1862.

No es posible aceptar todas estas consideraciones de Trendelenburg. En verdad, nosotros no podemos conocer nada del ser y del no-ser sin la contemplación real del movimiento o del devenir. El pensamiento puro no puede realizar el tránsito del ser al no-ser y luego al devenir. La contemplación sensorial, naturalmente, debe preceder a la actividad del pensamiento, el cual sólo reproduce el proceso real. Lo concreto, como dice Marx, es el punto de partida de la contemplación y de la representación. Pero el pensamiento, a fin de reproducir el proceso real, está obligado desde el comienzo a separar, por medio del análisis, los momentos abstractos y después que éstos han sido establecidos y abstraídos, ascender de los momentos o relaciones más simples, a los más complejos. Por ello es totalmente correcta la indicación que hace Trendelenburg de que el devenir debe ser dado al comienzo en la contemplación y representación, para que se puedan separar de él sus momentos abstractos, más simples, pero esta indicación no roza en lo más mínimo la esencia del método dialéctico. Es verdad que la construcción hegeliana que se refiere al tránsito del pensamiento puro al ser, no resiste la crítica. Pero creemos que es erróneo el reproche que Trendelenburg, Fischer y otros hacen a Hegel acerca del carácter sintético de su método. La dialéctica es, en virtud de su propia esencia, la teoría del desarrollo en forma abstracta, algebraica, por cuanto descubre las leyes generales del movimiento, inherentes a toda realidad. Mediante el análisis, lo que hacemos es sólo descomponer el objeto dado en sus partes integrantes. Como dice acertadamente Trendelenburg, quien ha descompuesto el árbol en tronco, ramas y hojas, no ha resuelto aún el problema del surgimiento del árbol, en tanto que el método dialéctico se propone descubrir el proceso del origen, nacimiento y muerte del fenómeno dado. "El que sabe cómo ha surgido una cosa, éste, naturalmente, la conoce. El secreto del conocimiento es el descubrimiento del secreto del origen de las cosas", dice con razón el mismo Trendelenburg[203]. Por consiguiente, no es posible limitarse al análisis, que descompone el objeto en sus partes integrantes, pero que no descubre el proceso del nacimiento o desarrollo de las cosas. Para mostrar cómo se desarrolla, deviene, surge y desaparece el objeto, es preciso ascender de sus formas más simples, del momento de su nacimiento, y estudiar el cambio sucesivo de las fases del desarrollo que atraviesa, hasta su muerte. En esto reside, en rigor, la idea fundamental del método dialéctico.

Cabe preguntarse ahora si Hegel procede con acierto cuando aplica el método "sintético" a la construcción de su lógica. A nuestro parecer, Hegel obra con todo acierto y sus críticos simplemente no han captado el sentido de la construcción hegeliana. El método de Hegel es el método del desarrollo. Pero el método de Hegel no es en absoluto un método exclusivamente sintético. Esta afirmación está fundada en la incomprensión, pues en Hegel tenemos la unidad del análisis y la síntesis. Cada tercera categoría es una categoría concreta, es decir, sin-

(203) *Adolf Trendelenburg*, "Logische Untersuchungen", B. I., Leipzig, 1862, S. 79.

tética, que al mismo tiempo puede descomponerse analíticamente en los momentos abstractos cuya unidad constituye la categoría total, concreta. Así, por ejemplo, el puro ser y la nada son momentos abstractos, separados por medio del análisis, de la categoría concreta de devenir. El propio Hegel indica reiteradamente que todo el desarrollo del pensamiento filosófico consiste sólo en la suposición de lo que ya se contiene en un concepto dado; en cambio el inferir la unidad del ser y la nada es algo puramente analítico, subraya Hegel. "Cada uno tiene una representación del devenir y también reconoce que es sólo una representación —dice Hegel—, y cada uno reconoce además que si se *analiza* (subrayado por mí. - *A. D.*) esta representación, nos convenceremos de que ella contiene también una determinación del ser; pero además contiene una determinación de lo que es enteramente opuesto a esa determinación, es decir, la determinación de la nada; finalmente, deberá reconocer también que estas dos determinaciones son inseparables en la misma representación, de modo que el devenir es así la unidad del ser y la nada"[204]. De aquí es evidente que, desde el punto de vista de Hegel, el análisis y la síntesis se presuponen mutuamente, que mediante el análisis de la representación del devenir, hallamos en ella sus momentos contradictorios: el ser y la nada. Pero, por otra parte, para comprender el devenir debemos poner al descubierto la inseparabilidad, la unidad de sus momentos. El ser y la nada son, según se expresa Hegel, abstracciones vacías, y sólo el devenir "es el primer pensamiento concreto y, por consiguiente, el primer concepto".

Ya hemos señalado que como punto de partida de la dialéctica materialista hay que reconocer la categoría de movimiento, concebida como cambio en general y que constituye, según expresión de Plejánov, "la contradicción en acción", o la contradicción realizada. Ya que en la naturaleza todo se reduce al movimiento, y el movimiento es la contradicción realizada, es evidente que la unidad de los contrarios constituye la esencia de toda dialéctica. En el movimiento se contienen las leyes fundamentales de la dialéctica del ser y del no-ser, del surgimiento y de la desaparición, de la unidad de los contrarios, etc. No pudiendo detenerme especialmente en el problema del movimiento, es preciso, sin embargo, señalar aquí que el movimiento no se agota con el aumento o disminución cuantitativas, ni con el desplazamiento de lugar; el movimiento es también cambio cualitativo. Este punto de vista de Aristóteles ha sido aceptado por Hegel y Engels. Si es verdad que el cometido de la ciencia —dice Marx— consiste en reducir el movimiento aparente, que aparece en la superficie, al movimiento real interno, debemos considerar que la división fundamental de la lógica objetiva de Hegel en el ser y la esencia es en general acertada. Y, en realidad, nosotros consideramos las categorías del ser como expresiones de las formas externas del movimiento, y las categorías de la esencia, como expresiones de las formas internas del movimiento. En el proceso de nuestro conocimiento, nosotros. naturalmente, estamos obligados a comenzar con el movimiento aparente, externo, para después pasar a los

---

(204) *Hegel*, "Werke", B. VI, 1843, S. 174.

movimientos internos, es decir, a las leyes que se hallan en la base del ser inmediato. En la forma más simple del movimiento (como unidad del ser, del no-ser y del devenir) tenemos el embrión, la forma primaria, a partir de la cual debe desarrollarse toda la realidad. Se "repetirá" en todas las formas superiores, pero bajo un aspecto con un contenido más concreto y más rico. El "devenir" o el cambio, es la "célula" primaria de toda la dialéctica, que no es más que la teoría general del desarrollo. La dialéctica descubre las leyes internas de todo movimiento; por eso es un método que tiene importancia para todas las ciencias. Ella indica el camino que debe seguir necesariamente el investigador en cualquier campo. Sería totalmente incorrecto pensar que la dialéctica es un esquema o un patrón. Por el contrario, la dialéctica enseña a que el investigador sólo "observe" el movimiento del objeto mismo, a que reproduzca este movimiento objetivo.

Puesto que hemos reconocido el movimiento como hecho básico y fundamental de la naturaleza, la misión de la ciencia consiste en estudiar las diferentes formas concretas del movimiento. Marx hizo una revolución en la economía política, principalmente gracias a que comenzó a aplicar en este campo el método dialéctico. Desde el punto de vista de Marx, el capital sólo puede comprenderse como movimiento, y no como una cosa que está en reposo.

Por el movimiento, todo nace y cambia en la naturaleza. Lo que llamamos calidad, es decir, la determinación de la forma del objeto y el conjunto de sus propiedades, como relación entre él y los demás objetos, es engendrado asimismo por el movimiento. Por ello, podemos definir también la calidad como cierta forma del movimiento. Con ello, sin embargo, claro está, no se dice nada de la calidad. El análisis de esta categoría, así como el de todas las demás, no figura en nuestro cometido, según hemos dicho ya. Queremos aquí subrayar únicamente la idea de que la calidad, la cantidad y la medida, etc., son por sí mismas formas determinadas del movimiento. Por eso todas las contradicciones internas inherentes al movimiento como tal, se reproducen en estas formas o categorías más concretas, pero sobre otra base.

Nos hallamos ahora ante enormes problemas de carácter científico general, planteados tanto por el desarrollo de las ciencias naturales como por los cambios sociales. Quizá no será exagerado decir que estamos ante una nueva revolución en el campo del pensamiento. Cada época nueva se caracteriza por un nuevo método de pensar. Hegel, y tras él Marx y Engels, han anticipado genialmente el método de la nueva época histórica, que puede florecer con vivos colores únicamente sobre la base de los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales y de la riquísima experiencia en el campo de los fenómenos sociales. Si gracias a Marx el método dialéctico ha dado la posibilidad de llevar a término una revolución en el campo de las ciencias sociales, distamos mucho de poder decir lo mismo de las ciencias naturales, donde la fuerza de la "tradición" es demasiado grande para que se puedan superar fácilmente los prejuicios del modo metafísico de pensar. Pero también en el campo de las ciencias naturales tienen lugar procesos que hacen inevitable la aplicación, incluso aquí, de la dialéctica. Todo

el problema estriba en que los naturalistas todavía no han comprendido la enorme importancia científica de la dialéctica para su campo. La "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, no ha recibido aún el debido reconocimiento por parte de los naturalistas. Pero debemos pensar que a este respecto se producirá el necesario viraje.

La necesidad de la teoría de la dialéctica materialista, en todo caso, ha madurado hace tiempo. La lógica hegeliana no puede satisfacer plenamente esta exigencia, pero debe ser el punto de partida incluso para la dialéctica materialista. Por otra parte, el "desciframiento" de "El capital" de Marx desde el punto de vista de su estructura lógica, nos proporcionará una brújula fiel en la obra de la reelaboración materialista de la lógica hegeliana.

7. LENIN COMO FILOSOFO

Entre los grandes pensadores de la humanidad ocupa un lugar prominente Vladímir Ilich Lenin, quien no sólo fue un gran revolucionario y un gran jefe de la clase obrera, sino también un genial filósofo, materialista dialéctico. En los textos filosóficos de Europa Occidental habitualmente se olvida su nombre. Y, sin embargo, la herencia filosófica de Lenin es la cumbre del pensamiento filosófico materialista contemporáneo.

Lenin es un genial sabio y continuador de Carlos Marx. Siendo fiel discípulo de Marx, Lenin hizo aportes excepcionalmente grandes para el desarrollo y profundización del marxismo.

Al hacer la caracterización general de Carlos Marx como fundador de la concepción revolucionaria científica del proletariado, Lenin señalaba que Marx había creado una teoría que es la continuación directa e inmediata de las doctrinas de los representantes prominentes de la filosofía, de la economía política y del socialismo. "Marx continúa y corona genialmente las tres principales corrientes ideológicas del siglo XIX, que pertenecen a los tres países más avanzados de la humanidad: la filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo francés, vinculado a las doctrinas revolucionarias francesas en general"(205).

Marx dio respuesta a las cuestiones teóricas y prácticas cardinales que planteaba en su tiempo el pensamiento avanzado de la humanidad. Problemas de la historia humana aun más difíciles, en una complicada situación internacional, fueron resueltos por Lenin.

Al determinar el lugar de Marx en la historia del pensamiento humano, Lenin establece la siguiente línea genealógica: "Holbach-Hegel (a través de Berkeley, Hume, Kant) y Hegel-Feuerbach-Marx". Continuando la doctrina de Marx, Lenin eleva el materialismo a un grado nuevo, superior.

---

(205) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXI, pág. 34.

El eslabón que une el materialismo francés del siglo XVIII con el materialismo de Marx y Engels es la doctrina materialista de Feuerbach, que continúa el desarrollo de la tradición materialista en la historia de la filosofía. Marx y Engels reelaboraron de modo creador el materialismo metafísico de Feuerbach y crearon el materialismo dialéctico. Marx y Engels pasaron por la escuela de Hegel, en cuya dialéctica idealista veían el "aspecto revolucionario" de su filosofía. Este aspecto revolucionario de la filosofía de Hegel, escribe Lenin, es el que Marx recoge y desarrolla. El marxismo como doctrina filosófica es el materialismo enriquecido con la dialéctica, es decir, el materialismo dialéctico que "no necesita de ninguna filosofía situada por encima de las demás ciencias". "De la filosofía anterior queda en pie «la teoría del pensamiento y sus leyes, la lógica formal y la dialéctica». Y la dialéctica... abarca lo que hoy se llama teoría del conocimiento, la gnoseología, ciencia que debe enfocar también su objeto desde un punto de vista histórico, investigando y generalizando los orígenes y el desarrollo del conocimiento y el tránsito del *no*-conocimiento al conocimiento"(206).

La filosofía del marxismo no es, por consiguiente, algo que se adquiere en los rincones de la historia, alguna doctrina sectaria "herética". Es el resultado del desarrollo histórico de las principales teorías y corrientes filosóficas, políticas y económicas.

Los fundadores del marxismo consideraban que sus antepasados espirituales, además de los socialistas utópicos Saint-Simon, Fourier y Owen, y de los clásicos de la economía política Ricardo y Adam Smith, eran los representantes de la filosofía clásica alemana Kant, Fichte, Hegel y Feuerbach; esto en cuanto se refiere a los antepasados espirituales más cercanos. Lo importante es que el proletariado y sus jefes son los herederos de las grandes conquistas de la ciencia y de la cultura. La ciencia marxista avanza por el camino real de la historia, constituyendo una etapa cualitativamente nueva de las principales corrientes científicas y políticas. El más grande continuador de Marx y Engels es Lenin, quien recibió en herencia toda la riqueza espiritual de lo pasado y la acrecentó en mucho. Lenin hizo una enorme aportación al tesoro de la ciencia filosófica, desarrollando lo mejor que habían creado sus predecesores y toda la ciencia y la filosofía contemporáneas.

Desgraciadamente no tenemos la posibilidad en este artículo de caracterizar a Lenin como gran economista, como jefe del proletariado revolucionario y como creador del nuevo Estado soviético, etc. Basta decir, al respecto, que todos sus descubrimientos y conquistas revolucionarias fueron posibles gracias a la filosofía del materialismo dialéctico, con cuya ayuda Marx descubrió, por ejemplo, las leyes del desarrollo social del capitalismo, y Lenin, las leyes de desarrollo del imperialismo. La doctrina filosófica de Marx y Lenin no es simplemente un sistema teórico abstracto de ideas, sino un poderoso instrumento para el conocimiento y la acción humanos. Por eso se diferencia radicalmente de todas las corrientes y direcciones filosóficas, tanto de lo pasado como de la actualidad. Es la única filosofía que está vinculada indisoluble-

(206) *Ibid.*, t. XXI, pág. 38.

mente a la vida real, a la práctica social, y que responde a todas las cuestiones promovidas por la vida.

La filosofía, y la ciencia en su conjunto, es necesaria a la humanidad no como un pasatiempo intelectual, sino para organizar mejor la vida de los hombres sobre la Tierra. En este sentido, Lenin enseña que la teoría debe estar fundamentada en el conjunto de la práctica humana, que también es un estímulo del conocimiento, el criterio de la verdad y objetivo final de la actividad cognoscitiva. La filosofía idealista busca el criterio de la verdad en el pensamiento mismo y no en la práctica. Por eso el idealismo se contenta con abstracciones sin vida.

El idealismo en general, y el idealismo moderno en particular, es la ideología de clases que están apartadas de la vida práctica, de la práctica productiva. El materialismo, en cambio, es la expresión de la percepción y concepción del mundo principalmente de la clase de los productores, de la clase práctica por su misma esencia.

En todas sus obras Lenin aplica el principio del espíritu de partido en filosofía. Materialismo e idealismo son concepciones del mundo de clases hostiles, de partidos que luchan entre sí. "La no pertenencia a ningún partido no es en filosofía —escribe Lenin— más que servilismo miserablemente disimulado respecto al idealismo y al fideísmo"(207).

El materialismo, al que tanto menosprecian los idealistas, y en particular los idealistas contemporáneos, ha sido a lo largo de los siglos la concepción del mundo de los pueblos, aunque lo fuera bajo un ropaje poético o ingenuo e inconsciente. El materialismo siempre ha sido la premisa necesaria para toda investigación científica, con frecuencia pese a las convicciones filosóficas subjetivas de tal o cual sabio.

A través de toda la historia del desarrollo del pensamiento científico pasa, por ejemplo, la hipótesis atomística de Demócrito, que ha ejercido enorme influencia sobre la filosofía y las ciencias naturales. De un modo completamente independiente de los griegos, llegaron también a la atomística (y al materialismo) los antiguos filósofos hindúes y chinos. El materialismo surge y se desarrolla como un fenómeno "natural" en todos los pueblos. En la Época Moderna y en la más reciente el materialismo ha florecido en Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia (nos referimos al materialismo premarxista), constituyendo una parte orgánica no sólo de la historia de la filosofía en general, sino de la historia de la cultura en su conjunto.

Sin embargo, el materialismo, como todo en el mundo, ha tenido un desarrollo. Y el materialismo filosófico, efectivamente, se ha desarrollado en el transcurso de la historia. ¿Acaso se puede poner un signo de igualdad entre el materialismo de Leucipo, Demócrito y el de Marx-Lenin? Pero olvidar a sus antepasados es malo y nocivo.

¿Cuál es la esencia de la concepción materialista del mundo?

Toda doctrina filosófica comienza con el estudio del problema de nuestra relación o nuestros vínculos con el mundo existente fuera de nosotros. El problema de la relación entre el sujeto y el objeto, entre

(207) *Ibíd.*, t. XIV, pág. 340. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 397).

el pensamiento y el ser, el problema del conocimiento, es uno de los más importantes de la filosofía y del conocimiento en general. Cuál es la fuente del conocimiento, he aquí la primera pregunta que exige una respuesta.

Esta pregunta tiene en esencia dos respuestas directamente opuestas (dejando de lado las respuestas intermedias): unos consideran que el mundo material exterior es la fuente del conocimiento: otros creen que esa fuente es el mundo interior del propio hombre. Dicho de un modo muy breve y general, la respuesta del idealismo subjetivo, que sostiene la mayoría de los filósofos oficiales contemporáneos, afirma que nuestra conciencia contiene toda la diversidad y multiplicidad de las cosas, que fuera de nosotros no existe nada y que lo que tomamos por el ser fuera de nosotros, es el producto de la actividad del sujeto, de sus sensaciones.

El idealismo objetivo reconoce la existencia del mundo real fuera de la conciencia del hombre. Así, por ejemplo, el idealista absoluto Hegel se situaba firmemente en el terreno de admitir la existencia del mundo exterior. Puede citarse al respecto su formulación: "Si el hombre no quiere perecer —escribe—, debe admitir que el mundo es independiente y vive una existencia autónoma; debe someterse a las condiciones que le son impuestas y debe saber tomar de él lo que necesita"(208). Sin embargo, al reconocer la existencia del mundo real fuera del hombre, Hegel arrancaba de que el mundo está basado en la razón, de que el mundo piensa, que el ser material es el ser-otro de una cierta idea absoluta, del espíritu objetivo, de la razón. Hegel tergiversaba, por tanto, el mundo exterior y, después de haber invertido la relación real, lo ponía en dependencia de la conciencia, de la razón.

El materialismo ocupa la posición opuesta; parte del reconocimiento del mundo material exterior, que es el origen de todas nuestras representaciones y percepciones, es decir, la única fuente de nuestro conocimiento. En el curso de la práctica social, el mundo exterior es reproducido en nuestra conciencia con ayuda de los órganos de los sentidos y del cerebro, que refleja este mundo exterior. En consonancia con esto, Lenin enseña: "...El mundo físico existe *independientemente* de la conciencia del hombre y existió mucho *antes* que el hombre, *antes* que toda «experiencia humana», ...lo psíquico, la conciencia, etc., es el producto supremo de la materia (es decir, de lo físico) es una función de ese fragmento especialmente complejo de la materia que se llama cerebro humano"(209).

El conocimiento sensorial, que es el primer grado en el proceso del conocimiento, nos proporciona las impresiones del mundo exterior. Sin el conocimiento sensorial por medio de los órganos de los sentidos no hay en absoluto ningún conocimiento. Sin embargo, el conocimiento sensorial puede dar sólo un conocimiento superficial del mundo exterior. Mediante el solo conocimiento sensorial podemos penetrar en la

(208) *Hegel*, "Sämtliche Werke", Zehnter Band, 1929, S. 105-106.
(209) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, pág. 215. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., págs. 249-250).

profundidad de los fenómenos, conocer sus leyes. Sólo el conocimiento de la esencia de los fenómenos abre ante el hombre la posibilidad de dominar los procesos de la naturaleza y de la historia. El hombre no podría orientarse en la enorme diversidad de cosas y fenómenos si sólo percibiera el caos del número infinito de fenómenos singulares.

Sin embargo, en ayuda del hombre acude su capacidad de pensamiento abstracto, la generalización y clasificación por géneros y especies. El pensamiento sensorial constituye la base de todo conocimiento, es la premisa de partida para el pensamiento teórico. Con él comienza en rigor el pensamiento verdaderamente científico. Tiene la máxima importancia esclarecer desde el punto de vista marxista-leninista en qué condiciones nacen las abstracciones, los conceptos abstractos. Teniendo en cuenta que todo conocimiento tiene un carácter práctico, que en el comienzo era la acción, la cual engendró el conocimiento, y que el conocimiento sensorial está vinculado al trabajo de los hombres, es comprensible que las abstracciones surjan como resultado de una forma determinada de actividad de trabajo de los hombres.

El mundo sensible, como dice Marx, es la "*actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman..."(210).

El conjunto de impresiones sensoriales recibidas por nosotros del mundo exterior es el resultado no de la simple contemplación, como creen los idealistas, sino de la actividad del hombre. Para conocer las propiedades de las cosas, hasta las más elementales, no basta contemplar las cosas, sino que es preciso probarlas en la práctica, tomarlas en las manos, palparlas, tocarlas, ponerlas en acción recíproca, etc. El grado de desarrollo del conocimiento del hombre ha dependido siempre del uso y desarrollo de los instrumentos de trabajo, aun de los más primitivos. Cuanto más perfeccionado es el instrumento de trabajo, tanto más perfeccionado es nuestro conocimiento.

El nacimiento de las abstracciones, de la capacidad de generalizar, representa un elevado grado de cultura y, por consiguiente, un grado más elevado en el proceso del conocimiento, y está indisolublemente unido con la invención de los instrumentos artificiales de trabajo. Del mismo modo que los instrumentos artificiales de trabajo son una invención del hombre en un grado determinado de su desarrollo, también la "invención" de los conceptos abstractos está vinculada con el desarrollo de las fuerzas productivas basado en los instrumentos artificiales. Con la invención de los conceptos abstractos, la ciencia se hizo posible. Un inmenso papel creador lo ha desempeñado el lenguaje fónico, articulado, sin el que no es posible operar con conceptos abstractos.

El conocimiento sensorial se distingue por el hecho de que, con ayuda de los órganos de los sentidos, podemos "sentir", "percibir", concretamente, las cosas concretas que existen fuera de nosotros. La cuestión es distinta en lo que se refiere a los conceptos abstractos.

Suma importancia tiene la definición leninista de concepto, es decir, de abstracción. "El concepto —escribe— no es algo inmediato...

(210) C. *Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. III, pág. 35. (Ver "La ideología alemana", Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 47).

lo que es inmediato es sólo la sensación de «rojo» ("esto es rojo"), etc. El concepto no es sólo cosa de la conciencia, sino que es la *esencia del objeto*, es algo «en sí»"[211].

Lenin define el concepto como el producto supremo del cerebro y al cerebro lo llama producto supremo de la materia. En la sucesión del grandioso proceso universal de evolución de la materia, el cerebro es la creación suprema de la naturaleza, y su producto, el concepto, el producto supremo del conocimiento humano. Lenin distingue el concepto de la sensación a través del concepto de inmediación. Sin embargo, el concepto, por no ser inmediato como la sensación, no es "sólo cosa de la conciencia", sólo dentro de sí. Lenin subraya constantemente la objetividad del concepto. El concepto no habita sólo en la conciencia, sino que expresa la esencia de los objetos mismos, también es, como se expresa Hegel, una "esencia objetiva". Por consiguiente, tiene significación objetiva por ser la "esencia del objeto".

En opinión de muchos filósofos los conceptos lógicos son simplemente subjetivos, por cuanto son el producto del pensamiento, y no tienen nada de común con la realidad objetiva en cuanto a su origen. Estos conceptos dictarían sus leyes a la naturaleza. Desde el punto de vista de Lenin los conceptos son tanto subjetivos como objetivos. "Los conceptos lógicos —escribe Lenin— son subjetivos mientras permanecen «abstractos», en su forma abstracta, pero al mismo tiempo expresan las cosas en sí. La naturaleza es *a la vez* concreta y abstracta, *a la vez* fenómeno y esencia, *a la vez* momento y relación. Los conceptos humanos son subjetivos en su abstracción, en su separación, pero objetivos en su conjunto, en el proceso, en el total de la tendencia, en la fuente"[212].

Las ideas de Lenin expuestas en este fragmento tienen enorme importancia para la acertada comprensión científica de la conexión de los fenómenos. En la investigación científica es necesario guiarse por ellas.

El concepto es una generalización. Del mismo modo el término abstracción expresa lo general, es decir, nuevamente una generalización. La ciencia comienza a partir del momento en que nosotros pasamos de los fenómenos singulares a la generalización, a lo general, que abarca una serie de fenómenos emparentados. La actividad científica consiste en elevarse del fenómeno singular a lo general, es decir, a la generalización, que se expresa en las leyes, categorías y conceptos.

En relación con las ideas de Lenin aquí expuestas, tiene excepcional importancia su juicio sobre el nexo de lo general con lo singular y con lo particular, que en la ciencia desempeña un papel excepcional. La generalización revela los nexos entre las cosas o fenómenos aislados. Lo general no existe por sí mismo, en el vacío. Está unido por miles de hilos con las cosas aisladas, singulares.

"Lo singular existe sólo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe sólo en lo singular y a través de él. Todo singular es (de una u otra forma) un universal. Todo universal es (un

(211) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", pág. 287.
(212) *Ibid.*, pág. 199.

fragmento, o un aspecto, o la esencia de) un singular. Todo universal sólo abarca aproximadamente a todos los objetos singulares. Todo singular entra en forma incompleta en lo universal, etc., etc. Todo singular está vinculado por miles de transiciones a otros tipos de singulares (cosas, fenómenos, procesos), etc."[213].

Las ciencias naturales, continúa Lenin, sus juicios, nos muestran la naturaleza objetiva con las mismas cualidades, "la transformación de lo singular en lo universal, de lo contingente en lo necesario, las transiciones, las modulaciones y la vinculación recíproca de los contrarios"[214].

En realidad, lo singular se opone a lo general, pero, al mismo tiempo, como lo muestra Lenin, lo singular es general. En virtud de que lo singular no existe más que en conexión con lo general, estos contrarios, lo singular y lo general, son idénticos.

La razón se distingue de la sensibilidad por la idea de género, de lo general. Feuerbach dice con acierto que los sentidos engendran los árboles, y la razón, el árbol. No es correcto representarse la cuestión como si "lo general", el árbol, estuviera separado de la sensibilidad, como si fuera el producto del pensamiento puro. Esto se refiere a todas las categorías. En efecto, tampoco la sensoriedad existe sin el cerebro, es decir, sin la razón. Y lo general, es decir, el concepto, aunque no es tampoco algo inmediato, dado en la sensoriedad, está vinculado indisolublemente con ella. El "árbol" —dice Feuerbach— es suprasensible sólo por la forma, pero no por el contenido. "La ley es sin duda por su forma no sensible, suprasensible, pero su objeto, su contenido, son sensibles, del mismo modo que el árbol, suprasensible por su concepto genérico, es en realidad un objeto sensible... no es que el hombre pensante no ve el árbol tras los árboles, sino que el hombre pensante, el hombre que no apoya su pensamiento con los sentidos, olvida tras el árbol los árboles, convierte la forma vacía en contenido, hace al árbol sin árboles, una esencia existente en sí"[215].

Es extraordinariamente importante esclarecer la relación y conexión del pensamiento con la sensoriedad, con el cerebro. Lenin formula de un modo sumamente preciso la relación recíproca entre ellos. "La sensación, el pensamiento, la conciencia —escribe Lenin—, son el producto de la materia organizada de un modo especial"[216].

El pensamiento y la conciencia son productos del cerebro humano. Tal es la opinión de Feuerbach, Engels y Lenin. Nuestros pensamientos, ideas, conciencia, por más que parezcan suprasensibles —escribe Feuerbach— son el producto de un órgano material, corpóreo: el cerebro. Esta idea de Feuerbach y Engels es aducida por Lenin para probar que no hay un abismo entre lo sensorial y el pensamiento, entre las cosas aisladas y los conceptos, aunque existen diferencias entre ellos.

---

(213) *Ibíd.*, pág. 327.
(214) *Ibíd.*
(215) *Ludwig Feuerbach's* "Sämtliche Werke", Zehnter Band, 1866, S. 59.
(216) *V. I. Lenin,* "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 48.

El tránsito de la sensación al pensamiento, a las ideas abstractas, es en la historia del hombre y de la humanidad un importantísimo progreso en el desarrollo de la cultura y del conocimiento humanos. Para dominar las fuerzas de la naturaleza, al hombre le son necesarios como instrumentos del conocimiento, los pensamientos, las ideas, las categorías, los conceptos. En las sensaciones conocemos el mundo inmediatamente sensible. Los conceptos no están dados en la percepción inmediata. Pero, en primer lugar, el concepto es un producto del cerebro humano, es la conexión, la unidad de las sensaciones dadas por nuestros órganos de los sentidos. En segundo lugar, el concepto tiene sus raíces en la realidad objetiva, en la naturaleza. Arrancando del planteamiento del problema que hacen Aristóteles y Feuerbach, Lenin ofrece su propia formulación. Aristóteles define el concepto como lo empírico, concebido en su síntesis. Feuerbach afirma que pensar significa "leer el evangelio de los sentidos en su concatenación".

En respuesta a estos juicios, Lenin escribe: "La coincidencia de los conceptos con la «síntesis», con la suma, el resumen de la empiria, las sensaciones, los sentidos, es indudable para los filósofos de todas las tendencias"(217).

La naturaleza, el mundo objetivo, es la fuente de esta coincidencia. Lenin considera excelente la afirmación de Hegel de que en la naturaleza los conceptos tienen "sangre y carne". Esto, dice Lenin, también es materialismo. En los conceptos del hombre se refleja de un modo peculiar, es decir, especial, la naturaleza.

Conocemos el mundo con ayuda de los conceptos abstractos o categorías, es decir, ideas generales, categorías, que son grados, puntos nodales en el proceso del conocimiento. Pero sin lenguaje no hay conceptos abstractos. Por consiguiente, a la par con el desarrollo de los conceptos, también se desarrolla el lenguaje.

"Las categorías son fases de este desprenderse, es decir, del conocimiento del mundo. Son nudos de aquella red que ayudan a conocerla y dominarla (a la naturaleza. - N. del T.)"(218).

Nuestras representaciones y conceptos son el resultado de la acción que ejerce el mundo exterior sobre nuestro sistema nervioso, de modo inmediato sobre los órganos de los sentidos y de modo mediato sobre el cerebro.

El segundo problema, relacionado con el primero, consiste en el problema de la correspondencia entre las causas exteriores de nuestras representaciones y conceptos por un lado, y las representaciones y los conceptos mismos, por otro. A esta cuestión las diferentes corrientes filosóficas dan respuestas diferentes. La mayoría de los idealistas en general niega la posibilidad del conocimiento del mundo real por el hombre. Y los que de palabra admiten esta posibilidad, también llegan de hecho, en última instancia, al agnosticismo.

El materialismo reconoce la existencia del mundo exterior y de su reflejo adecuado en nuestra conciencia. El mundo exterior es la única

(217) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", pág. 291.
(218) *Ibíd.*, pág. 94.

fuente de nuestro conocimiento. "El desarrollo de la conciencia en cada individuo humano por separado y el desarrollo de los conocimientos colectivos de toda la humanidad —escribe Lenin—, nos demuestran a cada paso la transformación de la «cosa en sí», aún no conocida, en «cosa para nosotros», ya conocida, la transformación de la necesidad ciega, aún no conocida, la «necesidad en sí», en la «necesidad para nosotros», ya conocida. Gnoseológicamente, no hay absolutamente ninguna diferencia entre una transformación y la otra, pues el punto de vista fundamental es el mismo en ambos casos, a saber: el punto de vista materialista, el reconocimiento de la realidad objetiva del mundo exterior y de las leyes de la naturaleza exterior; tanto ese mundo como esas leyes son perfectamente cognoscibles para el hombre, pero nunca pueden ser conocidas por él *hasta el fin*"(219).

La práctica es el criterio de la verdad de nuestros conocimientos. La práctica da el criterio objetivo de la verdad: "...En tanto que ignoramos una ley natural, esa ley, existiendo y obrando al margen y fuera de nuestro conocimiento, hace de nosotros los esclavos de la «ciega necesidad». Tan pronto como conocemos esa ley, que acciona, como repitió Marx millares de veces, *independientemente* de nuestra voluntad y de nuestra conciencia, nos hacemos dueños de la naturaleza. El dominio de la naturaleza, que se manifiesta en la práctica de la humanidad, es el resultado del reflejo objetivo y veraz, en la cabeza del hombre, de los fenómenos y procesos de la naturaleza y constituye la prueba de que dicho reflejo (dentro de los límites de lo que nos muestra la práctica) es una verdad objetiva, absoluta, eterna"(220).

El mundo exterior, que influye sobre nuestro sistema nervioso y provoca en nosotros determinadas representaciones y conceptos, Lenin, de pleno acuerdo con todos los materialistas, lo define por la categoría de materia. Pero la definición de materia es en Lenin más profunda, precisa y multilateral que en todo el materialismo anterior. "...La única «propiedad» de la materia —escribe Lenin— con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, la de existir fuera de nuestra conciencia"(221).

En toda la literatura filosófica universal, incluida la materialista, no hay una definición de la materia tan profunda, libre de todo dogmatismo y metafísica. Esta definición dialéctica de la materia fue un descubrimiento en la ciencia filosófica y en esta definición —como con acierto escribe el académico S. I. Vavílov— se contiene la solución de la crisis en la física. Las masas invariables en movimiento de la física clásica, en opinión de Vavílov, no son en absoluto el único aspecto posible de la materia, y el materialismo mecanicista no es la única forma de materialismo.

La definición filosófica leninista de la materia ha resultado excepcionalmente fecunda en la investigación de la naturaleza. Ella liberó

---

(219) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIV, págs. 176-177. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., págs. 204-205).

(220) *Ibíd.*, pág. 177. (*Ibíd.*, pág. 205).

(221) *Ibíd.*, pág. 247. (*Ibíd.*, pág. 288).

la conciencia de los científicos de todo lo metafísico que estaba vinculado con la anterior concepción de la materia. Toda tesis científica sobre la estructura de la materia y de sus propiedades es considerada por Lenin como relativa, no inmutable. "...El materialismo dialéctico —escribe Lenin— insiste sobre el carácter aproximado, relativo, de toda tesis científica acerca de la estructura de la materia y de sus propiedades; insiste sobre la ausencia de líneas absolutas de demarcación en la naturaleza, sobre la transformación de la materia en movimiento de un estado en otro que, desde nuestro punto de vista, nos parece inconciliable con el primero, etc."(222).

"La admisión de elementos inmutables cualesquiera, de la «inmutable esencia de las cosas», etc., no es materialismo: es un materialismo *metafísico*, es decir, antidialéctico"(223).

¿En qué reside el significado especial de la definición leninista de la materia? Ante todo, Lenin exige que no se mezcle el concepto filosófico de materia con tal o cual teoría de las ciencias naturales sobre la estructura de la materia, puesto que esa teoría es sólo un determinado grado o fase en la historia del estudio de la materia, y esto significa su limitación. El concepto filosófico de materia presupone la infinitud de la materia, su inagotabilidad, "la infinitud de la materia en profundidad", como dice Lenin. La penetración infinita de nuestro conocimiento en lo profundo de la materia; éste es el principio rector en que se basa la filosofía leninista de las ciencias naturales. Este principio nos dice que en la naturaleza y en la historia no hay nada inmutable.

"La esencia de las cosas o su «sustancia» *también* son relativas; no expresan más que la profundización del conocimiento que el hombre tiene de los objetos, y si esta profundización no fue ayer más allá del átomo y hoy no pasa del electrón o del éter, el materialismo dialéctico insiste empero en el carácter temporal, relativo, aproximado, de todos esos *jalones* del conocimiento de la naturaleza por la ciencia humana en progreso. El electrón es tan *inagotable* como el átomo, la naturaleza es infinita, pero *existe* infinitamente, y este reconocimiento —que es el único categórico, el único incondicional— de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre, es precisamente lo que distingue el materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo"(224).

En su obra genial "Materialismo y empiriocriticismo", basada en la generalización profunda y multilateral de los datos de las ciencias naturales, ante todo de la física, Lenin formuló sus tesis filosóficas fundamentales. La gran importancia científica de la doctrina leninista para las ciencias naturales consiste precisamente en que iluminó teóricamente el camino por el cual debe avanzar la ciencia en su ulterior desarrollo. Para Lenin no hay ni puede haber ruptura entre la filosofía y las ciencias naturales, puesto que en las ciencias naturales él ve el fundamento de

(222) *Ibíd.*, pág. 248. (*Ibid.*, pág. 289).
(223) *Ibíd.* (*Ibid.*, pág. 288).
(224) *Ibíd.*, pág. 249. (*Ibid.*, pág. 290).

la filosofía. La unión estrecha entre el materialismo dialéctico y las ciencias naturales es necesaria en interés de ambas partes. Lenin prevenía a los filósofos y científicos acerca de las desviaciones posibles del materialismo, indicando que "del viraje por el que en la actualidad pasan las modernas ciencias naturales, surgen a cada paso las escuelas y escuelillas, las tendencias y subtendencias filosóficas reaccionarias"(225).

La materia, según la teoría de Lenin es, pues, un concepto o categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva dada al hombre en las sensaciones y que existe independientemente de nosotros, fuera de nosotros. "La cuestión de admitir o rechazar —decía Lenin— el concepto de la materia, es para el hombre una cuestión de confianza en el testimonio de sus órganos de los sentidos, la cuestión del origen de nuestro conocimiento, cuestión planteada y discutida desde el comienzo mismo de la filosofía, cuestión que puede ser disfrazada de mil formas por los farsantes que se titulan profesores, pero que no puede envejecer de ninguna manera, como no puede envejecer la cuestión de saber si la vista y el tacto, el oído y el olfato son la fuente del conocimiento humano. Considerar nuestras sensaciones como las imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, todo ello es uno y lo mismo"(226).

El materialismo dialéctico se diferencia radicalmente de la inmensa mayoría de los sistemas y teorías filosóficos porque es una filosofía liberadora. Mientras que todos los sistemas filosóficos modernos son construcciones abstractas, sin vida, alejadas de las exigencias de la vida, el materialismo dialéctico es la teoría de la "transformación del mundo", de la liberación de la humanidad trabajadora de todas las formas de explotación y opresión. El propio Lenin es un gran libertador de la humanidad. El materialismo dialéctico es una concepción filosófica general del mundo y en especial es la teoría del socialismo científico, que es el resultado de una concepción histórico-social, indisolublemente unida a la concepción filosófica general del mundo del materialismo dialéctico.

El materialismo dialéctico es una concepción del mundo impregnada hasta la médula por el espíritu del historicismo, del desarrollo. La naturaleza y la historia no son, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, estados congelados, sino procesos, la eterna sustitución de unos estados por otros. La historia de la naturaleza y la historia de la sociedad constituyen dos aspectos del mismo proceso de desarrollo. La evolución social es el proceso histórico-natural de desarrollo de la humanidad. La naturaleza y la sociedad están igualmente regidas por leyes comunes, lo que no excluye, sino que supone para cada esfera del ser, la existencia de leyes específicas particulares.

En la base de todo lo existente se halla la materia en movimiento. La materia sin movimiento es inconcebible. "El universo es el movimiento de esa realidad objetiva, reflejada por nuestra conciencia. Al movimiento de las representaciones, percepciones, etc., corresponde el mo-

(225) *Ibíd.*, t. XXXIII, pág. 206.
(226) *Ibíd.*, t. XIV, pág. 117. (Ver "Materialismo y empiriocriticismo", ed. cit., pág. 135).

vimiento de la materia exterior a mí. La noción de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva, que nos es dada en la sensación. Por lo cual separar el movimiento de la materia es equivalente a separar el pensamiento de la realidad objetiva, separar mis sensaciones del mundo exterior, es decir, pasar al idealismo"[227]. La materia es la fuente de toda la multiplicidad de los fenómenos. Ella contiene infinitas reservas de energía y engendra las diferentes formas de movimiento, cada una de las cuales está sometida a sus propias leyes, junto con las leyes generales inherentes a la materia.

Cada forma de movimiento determina un dominio particular de la realidad y del conocimiento.

La naturaleza y la historia están sometidas a las leyes dialécticas del desarrollo. ¿Qué es la dialéctica? —pregunta Lenin—. Y responde: La dialéctica, su núcleo, es la teoría de la unidad de los contrarios.

Lenin consideraba que una de las más importantes tareas teóricas consistía en continuar la obra de Hegel y Marx en la elaboración dialéctica de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y de la técnica. La dialéctica —indicaba Lenin— es la generalización de la historia del pensamiento, que es el reflejo en nuestra conciencia de todo el proceso de desarrollo histórico de la humanidad.

Hegel hizo un gran descubrimiento: el de que el mundo es movido por la contradicción. Marx, Engels y Lenin fueron continuadores de Hegel en el campo de la dialéctica, pero ya sobre un terreno científico, es decir, el materialismo. La tesis de que el mundo es regido por la contradicción debe ser comprendida en el sentido de que el mundo es regido por la negación, *Negation*, como dice Hegel.

Marx escribía: "En su forma racional (la dialéctica), es un escándalo y un horror para la burguesía y sus corifeos doctrinarios, porque en la comprensión positiva de lo existente incluye la inteligencia de su negación, de su necesaria caída; porque lo concibe todo en movimiento, y también, por lo tanto, como formas perecederas y transitorias; porque nada la puede dominar, y es esencialmente crítica y revolucionaria"[228].

La dialéctica materialista como teoría del desarrollo se diferencia notablemente de todas las llamadas teorías de la evolución. Con su dialéctica, Hegel sentó las bases de la nueva teoría del desarrollo. No obstante, fueron Marx, Engels y Lenin quienes dieron forma científica a esta nueva teoría del desarrollo.

La dialéctica hegeliana —la teoría del desarrollo— tuvo al idealismo por punto de partida. Marx y Engels pusieron bajo la dialéctica el fundamento materialista, realizaron un viraje revolucionario en la filosofía, al crear una nueva teoría del desarrollo: el materialismo dialéctico. La teoría marxista-leninista de la dialéctica es una etapa superior del desarrollo del pensamiento filosófico. La historia de la filosofía, de la vida social, de la ciencia y de la técnica en su resumen creó un maravilloso cristal bajo la forma de la dialéctica materialista. Cuanto

(227) *Ibíd.*, pág. 254. (*Ibid.*, pág. 296).
(228) C. *Marx*, "El Capital", t. I, pág. 20.

más se desarrollan la ciencia y la vida social, tanto más entra la dialéctica materialista en estas esferas, revelando su naturaleza interna.

Lenin veía en la dialéctica la generalización teórica de la historia del pensamiento y de la práctica. Vinculaba estrechamente la teoría de la dialéctica con la historia de la dialéctica. La historia de la dialéctica es la historia de la lógica y de la teoría del conocimiento en el proceso de su desarrollo. La teoría de la dialéctica, al basarse en la historia de la dialéctica, es el sistema de la dialéctica en su forma generalizada.

Lenin distingue dos concepciones del desarrollo: el desarrollo como disminución y aumento, como repetición, como acumulación cuantitativa del mismo "materialismo", y la segunda, el desarrollo como unidad de los contrarios. Lenin caracteriza detalladamente el proceso de desarrollo, poniendo de manifiesto sus elementos.

"En nuestro tiempo, la idea del desarrollo, de la evolución, ha penetrado casi en su integridad en la conciencia social, pero no a través de la filosofía de Hegel, sino por otros caminos. Sin embargo, esta idea, tal como la formularon Marx y Engels, apoyándose en Hegel, es mucho más completa, mucho más rica en contenido que la idea en curso de la evolución. Es un desarrollo que, al parecer, repite etapas ya recorridas, pero de otro modo, sobre una base más alta («negación de la negación»), un desarrollo, por decirlo así, en espiral y no en línea recta. Un desarrollo que se opera en forma de saltos, a través de cataclismos y revoluciones, que significan «interrupciones de la gradualidad», un desarrollo que es transformación de la cantidad en calidad, impulsos internos de desarrollo originados por la contradicción, por el choque de las diversas fuerzas y tendencias, que actúan sobre determinado cuerpo, o dentro de los límites de un fenómeno dado o en el seno de una sociedad dada; interdependencia última e indisoluble concatenación de *todos* los aspectos de cada fenómeno (con la particularidad de que la historia pone constantemente al descubierto nuevos aspectos), concatenación que ofrece un proceso de movimiento único, universal y sujeto a leyes; tales son algunos rasgos de la dialéctica, teoría mucho más empapada de contenido que la (habitual) doctrina de la evolución"(229).

Los elementos de la dialéctica destacados por Lenin merecen la más grande atención y estudio de los científicos. Lenin indica ante todo que en el proceso del conocimiento, debe ser considerada la cosa misma en sus relaciones con las demás cosas y en su desarrollo. En segundo lugar, en la cosa misma es necesario descubrir la contradicción, las fuerzas y tendencias opuestas. En tercer lugar, la investigación, el estudio del objeto, de la cosa, del fenómeno, debe realizarse mediante la unión del análisis y de la síntesis.

Tales son las tesis generales de la dialéctica. Pero estas tesis generales Lenin las descompone en elementos aislados. Indicaremos algunos de ellos: 1) objetividad de la consideración. Esto significa que es necesario someter a examen el objeto de estudio en su propio ser, en sí mismo, sin ningún aditamento subjetivo; 2) la cosa no existe por sí misma, en la soledad, sino que está relacionada con todas las demás co-

(229) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXI, pág. 38.

sas, hallándose en determinada conexión con ellas, en determinadas relaciones; 3) al estudiar la cosa es necesario investigar el desarrollo de la cosa misma, es decir, su propio movimiento; 4) sus tendencias internas contradictorias y 5) la cosa o el fenómeno (como unidad de los contrarios; 6) como lucha de contrarios; 7) la dialéctica materialista de Lenin insiste no sólo en la unidad de los contrarios, sino también —lo que es extremadamente importante— en el tránsito de cada determinación, cualidad, rasgo, aspecto, propiedad, en su contrario, en cada otro, como se expresa Lenin.

Entre los "elementos de la dialéctica" señalados por Lenin, son dignos de particular atención "la repetición, en un estadio superior, de ciertos rasgos y propiedades inferiores y el aparente retorno a lo viejo (negación de la negación)".

La negación no es un proceso mecánico. El modo de la negación está determinado por la naturaleza general y particular del proceso.

A lo dicho es necesario agregar la ley de la transformación de la cantidad en calidad y viceversa, así como la relación entre la forma y el contenido. "Lucha del contenido con la forma y a la inversa. El rechazo de la forma, la transformación del contenido"[230].

"Si todo se desarrolla —escribe Lenin—, entonces todo pasa de lo uno a lo otro, pues, como se sabe, el desarrollo no es un simple *crecimiento*, un *aumento* (*respective*, disminución) *universal* y eterno, etc. Puesto que es así, entonces, en primer lugar, la evolución tiene que ser entendida *con más exactitud*, como nacimiento y desaparición de todo, como transiciones recíprocas. Y en segundo lugar, si *todo* se desarrolla, ¿no es esto válido también para los *conceptos* y *categorías* más generales del pensamiento? Si no, significa que el pensamiento no está vinculado con el ser. Si sí, significa que hay una dialéctica de los conceptos y una dialéctica del conocimiento que tiene significación objetiva"[231].

El proceso del conocimiento es infinito. "El conocimiento —escribe Lenin— es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido no «en forma inerte», no «en forma abstracta», *no carente de movimiento*, no carente de contradicciones, sino en el eterno proceso del movimiento, del surgimiento de las contradicciones y de su solución"[232].

El propio conocimiento humano es también un proceso. Al hombre no le es dada de un golpe la verdad absoluta. Ella se va formando de las verdades relativas en el proceso de la historia. La ciencia, por lo tanto, es un producto histórico que se desarrolla y progresa junto con la sociedad humana. El hombre va descubriendo en el proceso del conocimiento nuevos aspectos, relaciones y fenómenos, nuevas fuerzas y nuevos aspectos de la materia. El proceso del conocimiento es el infinito proceso de profundización del conocimiento humano de las cosas, de

(230) *V. I. Lenin*, "Cuadernos filosóficos", pág. 212.
(231) *Ibíd.*, pág. 265.
(232) *Ibíd.*, pág. 188.

los fenómenos, "que va del fenómeno a la esencia y de la esencia menos profunda a la esencia más profunda", "de la coexistencia a la causalidad y de una forma de conexión y de interdependencia a otra forma, más profunda, más general"[233].

El conocimiento humano —como enseña Lenin— no se desarrolla según una recta, sino según una curva. La línea curva se aproxima infinitamente a una serie de círculos. Con respecto a la filosofía, Lenin traza cuatro círculos: 1) Demócrito-Heráclito; 2) Descartes-Gassendi-Spinoza; 3) Holbach-Hegel (a través de Berkeley, Hume, Kant); 4) Hegel-Feuerbach-Marx.

Esta teoría de los círculos tiene enorme interés por cuanto traza la línea histórica de desarrollo del pensamiento y de la ciencia, traza la sucesión de las ideas y su crecimiento, su progreso. Con cada nuevo pensador o círculo la humanidad se aproxima cada vez más al conocimiento de la verdad objetiva, absoluta. Cada nueva etapa en el desarrollo del conocimiento revela nuevas verdades, que se encuentran indisolublemente vinculadas con el desarrollo de las formas sociales. Y, a la vez, este desarrollo es un desarrollo a través de la contradicción, la lucha de tendencias y escuelas contrarias.

En el transcurso de la historia se ha sostenido la lucha entre el materialismo y el idealismo, por un lado, y entre la metafísica y la dialéctica, por el otro.

La ciencia, en su marcha victoriosa, se ha apoyado siempre en el materialismo. El idealismo lo ha hecho en la religión o ha culminado en conclusiones religiosas.

La dialéctica es una ciencia tan antigua como el materialismo. Nacieron al mismo tiempo. Sin embargo, su desarrollo histórico siguió rutas diferentes. El materialismo raras veces tuvo contacto con la dialéctica en su camino de desarrollo. Hasta Marx, el materialismo tenía un carácter metafísico. Por otra parte, la dialéctica tenía un carácter idealista. Pero el materialismo y la dialéctica han sido dos poderosos torrentes de la vida intelectual que se han desarrollado paralelamente, con la particularidad de que elementos aislados de la dialéctica han penetrado en los sistemas materialistas, que en lo fundamental y principal eran sistemas metafísicos. Lo mismo puede decirse de la dialéctica que, desarrollándose sobre una base idealista, sin embargo, adquiría frecuentemente elementos materialistas. Basta indicar aunque más no sea a Hegel.

Finalmente, el desarrollo histórico culminó con el materialismo dialéctico, es decir, con la conjugación o fusión del materialismo con la dialéctica. El materialismo se hizo dialéctico, y la dialéctica, materialista. Esto es una gran revolución realizada por Marx en el campo de la filosofía.

Marx llevó hasta el fin el materialismo y la dialéctica, extendiéndolas al conocimiento de la sociedad humana. La mayor conquista del pensamiento humano fue, en este sentido, el materialismo histórico. La historia y la política fueron por primera vez elevadas por Marx al grado

(233) *Ibíd.*, pág. 212.

de teoría científica que demuestra cómo un régimen social se transforma, conforme a leyes, en otro régimen social más elevado, como consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas.

"Al caos y al desorden que hasta entonces imperaban en las concepciones relativas a la historia y a la política, sucedió una teoría científica asombrosamente completa y armónica, que muestra cómo de una forma de vida social se desarrolla, en virtud del crecimiento de las fuerzas productivas, otra más alta; cómo del feudalismo, por ejemplo, nace el capitalismo"(234). Caracterizando la esencia del materialismo histórico, Marx indicaba que "en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia"(235). Como indica Lenin, la concepción materialista de la historia redujo las acciones de los individuos a las acciones de las clases, cuya lucha determina el desarrollo de la sociedad.

Desarrollo es movimiento. Sin movimiento no hay desarrollo. Hegel decía que el movimiento es la verdadera "alma del mundo", su vida. Sin movimiento, la naturaleza es muerta. El movimiento es vida. Nosotros tenemos que ver constantemente con el movimiento, con una u otra de sus formas. El movimiento obrero, el movimiento socialista, el movimiento comunista, el movimiento sindical, la materia en movimiento, el movimiento de los átomos, de los electrones, etc. Todo es movimiento.

Todos los fenómenos son formas determinadas del movimiento. El materialismo dialéctico otorga un inmenso papel a las formas del movimiento. En su estudio de la naturaleza, las formas del movimiento fueron examinadas con especial cuidado por Engels, quien estableció las diferencias entre las formas principales y las formas accesorias del movimiento. Aplicadas a la vida social, las formas del movimiento, que al mismo tiempo son formas de la lucha, fueron elaboradas prolijamente por Lenin.

Al analizar el movimiento revolucionario, Lenin distingue el movimiento general y los movimientos parciales, particulares, el tipo medio y el ritmo medio del movimiento, la velocidad o rapidez del movimiento y la tendencia del movimiento. En el análisis del problema del movimiento, Lenin presta especial atención al contenido objetivo del proceso, es decir, del movimiento, al motor fundamental del proceso, al portador del movimiento y los fines que persigue ese portador, es decir, una clase determinada.

---

(234) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIX, pág. 9.
(235) C. *Marx*, "Crítica de la economía política", 1953, pág. 7.

"No cabe duda —escribe Lenin— que vivimos en el límite de dos épocas, y los acontecimientos históricos de enorme importancia que se desarrollan ante nuestros ojos sólo pueden ser comprendidos si se analizan, en primer lugar, las condiciones objetivas del tránsito de una época a otra. Se trata de grandes épocas históricas; en toda época hay y habrá movimientos parciales, particulares, dirigidos tanto hacia adelante como hacia atrás; hay y habrá desviaciones con respecto al tipo medio y al ritmo medio del movimiento. No podemos saber con qué rapidez y con qué éxito se desarrollarán los diferentes movimientos históricos de una época dada. Pero sí podemos saber y sabemos *cuál es la clase* que se encuentra en el centro de tal o cual época y determina su contenido fundamental, la tendencia principal de su desarrollo, las particularidades esenciales de su situación histórica, etc."(236).

Cuando comparamos las formas de movimiento con las formas de lucha, en modo alguno es nuestro propósito limitar las formas de movimiento a las formas de lucha. Las formas de movimiento se distinguen por su carácter universal. También en la vida social las formas de movimiento son principales y accesorias.

En la lucha contra los mencheviques, acerca de las formas de lucha, Lenin escribía en 1906 en el "Informe sobre el Congreso de Unificación" del POSDR:

"Yo decía que quien *realmente* reconoce como inevitable el ascenso revolucionario, debe extraer la correspondiente deducción acerca de la forma *principal* de movimiento. Pues ahí está la cuestión científica y política que debemos resolver y que los mencheviques tratan de soslayar. Ellos dicen: si hay Duma estaremos con la Duma; si hay huelga o insurrección, estaremos con la huelga y la insurrección; pero no quieren o no pueden tomar en cuenta la inevitabilidad de esta o aquella forma de movimiento. No se atreven a decir al proletariado y a todo el pueblo cuál de las formas de movimiento es la principal"(237).

Lenin marca a fuego a los mencheviques por el hecho de que se "abstienen" de definir la forma principal de movimiento, es decir, la forma principal de lucha. Todos los reformistas, los revisionistas, siempre han considerado la lucha parlamentaria como la única forma de lucha, y, por consiguiente, han pretendido presentar la forma accesoria, secundaria, por la forma principal de lucha. Nuestros grandes éxitos en la construcción del comunismo ejercen influencia económica, política e ideológica sobre todos los países del mundo e introducen determinados cambios en la forma de movimiento (en el proceso de desarrollo) de esos países. En la lucha por la paz, ha nacido en los últimos años una nueva forma de movimiento: el movimiento mundial por la paz, que ha influido en el cambio de la opinión pública en todos los países.

El XX Congreso del PCUS influyó poderosamente no sólo en nuestra vida interior, sino también en los cambios de las formas de movimiento en otros países.

---

(236) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXI, pág. 125. Las líneas citadas fueron escritas por Lenin en 1915.

(237) *Ibid.*, t. X, pág. 320.

La posibilidad de principio, proclamada por el Congreso, de las diferentes formas de tránsito del capitalismo al socialismo apareja inevitablemente el cambio de las formas de movimiento (de lucha) establecidas y consolidadas en los partidos obreros de los países capitalistas. Las formas de tránsito del capitalismo al socialismo son las diferentes formas de movimiento del capitalismo al socialismo.

El tránsito del capitalismo al socialismo no puede ser el mismo para todos los países. Cada país, o más precisamente, las clases que están interesadas en derrocar el capitalismo y en pasar al socialismo, deben determinar por sí mismas la forma principal de movimiento (de lucha) a la cual estarán subordinadas todas las demás formas en calidad de "secundarias". En todas las condiciones, una de las principales formas de movimiento, si no la principal, es en la actual etapa de tránsito del capitalismo al socialismo, la unidad de la clase obrera y su alianza con el campesinado.

Al aplicar magistralmente los principios teóricos de la filosofía marxista —el método dialéctico— al análisis concreto de los fenómenos económico-sociales y políticos de la época del imperialismo, de las guerras mundiales, de las revoluciones proletarias y de la construcción del socialismo, Lenin elevó la sociología marxista a un nuevo grado. Descubrió la ley de la desigualdad del desarrollo económico y político de los países capitalistas en el período del imperialismo. De esta ley se deriva que en la época del imperialismo no es posible la victoria simultánea de la revolución socialista en todo el mundo, debido a la maduración desigual de las premisas de esta revolución en los diferentes países, pero en cambio es plenamente posible la victoria del socialismo en algunos países. La teoría leninista de la revolución socialista fue brillantemente comprobada por el curso de la historia mundial de toda la primera mitad del siglo XX. Lenin fundamentó la inevitabilidad objetiva de la coexistencia de estados con diferente régimen social a lo largo de toda una época histórica. Al mismo tiempo Lenin dio una respuesta clara a la cuestión de cuáles son los principios que deben regir las relaciones entre esos estados durante todo el período de coexistencia. Al socialismo científico —la concepción revolucionaria del proletariado— le es completamente ajena la tendencia a imponer por la fuerza a un pueblo tal o cual forma de gobierno, tal o cual forma de vida social. Lenin elaboró las más importantes cuestiones de la teoría marxista, la teoría de la dictadura del proletariado, de las nuevas formas de la lucha de clases en las condiciones de la dictadura triunfante del proletariado, del Estado, del papel de las masas populares y del Partido Comunista en la construcción del socialismo, de la política económica del Estado proletario en el período de transición del capitalismo al socialismo, de las vías de construcción del socialismo y el comunismo en la URSS, de la industrialización y la colectivización, de la alianza de la clase obrera y el campesinado, etc. Lenin dio una interpretación científica a la cuestión de las relaciones entre la política y la economía en las condiciones de la dictadura del proletariado, mostrando que "la política es la expresión concentrada de la econo-

mía..."[238]. Criticando a los revisionistas, que castraban el espíritu revolucionario del marxismo, Lenin desarrolló la tesis de que en el marxismo lo principal es la teoría de la dictadura del proletariado y que el tránsito del capitalismo al comunismo ofrecerá abundantes y múltiples formas políticas, pero su esencia será la misma: la dictadura del proletariado. Si hasta los trusts, los bancos, en el imperialismo moderno, siendo igualmente inevitables en el capitalismo desarrollado, no son idénticos en su aspecto concreto en diferentes países, tanto más diferentes son, pues, a pesar de su homogeneidad en lo fundamental, las formas políticas en los países capitalistas avanzados: EE. UU., Inglaterra, Francia, Alemania. La misma diversidad aparecerá en el camino que recorrerá la humanidad desde el imperialismo de hoy hasta la revolución socialista de mañana. Todas las naciones llegarán al socialismo, eso es inevitable, pero todas llegarán de modo diferente, cada una aportará cierta originalidad en tal o cual forma de la democracia, en tal o cual variedad de la dictadura del proletariado, en tal o cual ritmo en las transformaciones socialistas de los diversos aspectos de la vida social. No hay nada más pobre en el aspecto teórico y nada más ridículo en el aspecto práctico, que, "en nombre del materialismo histórico", imaginarse el futuro, en este terreno, pintado de un uniforme color grisáceo: eso no sería, dice Lenin, más que un pintarrajo de Suzdal. A la vez, en su aplicación a la historia, teniendo en cuenta la importancia de la originalidad, las particularidades específicas, respecto a las condiciones de cada país, el método dialéctico establece la línea general del desarrollo, las leyes generales del tránsito del capitalismo al socialismo. La línea común de desarrollo no es negada, no es "superada" por las originalidades, que son, a su vez, expresión y resultado de las leyes generales, pero varía de tal modo que crea, como dice Lenin, cierta originalidad bien en la forma, bien en el orden de esa línea general de desarrollo.

Un gran mérito de Lenin consiste en haber elaborado y fundamentado teóricamente en la lucha con el nacionalismo burgués el programa internacionalista del movimiento obrero, mostrando que quien se sitúa "en el punto de vista del nacionalismo, tiene que llegar, naturalmente, hasta el deseo de rodear con una muralla china a su nacionalidad, a su movimiento obrero nacional, sin dejarse desconcertar ni siquiera por el hecho de que tenga que construir esa muralla en cada ciudad, localidad y aldea, sin dejarse desconcertar ante la consideración de que su táctica de separación y desmenuzamiento *reduce a la nada* la gran consigna de acercar y unir a los proletarios de todas las naciones, razas y lenguas"[239]. Al elaborar los problemas del movimiento de liberación nacional, Lenin formulaba ideas verdaderamente proféticas respecto al papel de los pueblos de Oriente en la resolución de los destinos de la historia. "Sabemos que las masas populares se levantarán en Oriente como participantes independientes y creadoras de una nueva vida, porque millones y millones de personas pertenecen allí a las na-

(238) *Ibíd.*, t. XXXII, pág. 62.
(239) *Ibíd.*, t. VI, págs. 474-475.

ciones dependientes, de derechos mermados, que hasta ahora han sido víctimas de la política internacional del imperialismo y que para la cultura y la civilización capitalistas existían sólo como abono. ...Tras el período de despertar de Oriente, en la revolución actual empieza un período en el que todos los pueblos orientales participarán en la decisión de los destinos del mundo entero, y lo harán para no ser únicamente una fuente de enriquecimiento. Los pueblos de Oriente se despiertan para actuar prácticamente y para que cada pueblo decida la suerte de toda la humanidad"(240). "El desenlace de la lucha depende, en definitiva, del hecho de que Rusia, la India, China, etc., constituyen la inmensa mayoría de la población. Y precisamente esta mayoría de la población es la que se incorpora en los últimos años con inusitada rapidez a la lucha por su liberación, de modo que, en este sentido, no puede haber sombra de duda con respecto al desenlace definitivo de la lucha mundial"(241).

En las obras de Lenin se desarrolla y eleva a un grado superior el marxismo en su conjunto, en todas sus partes integrantes: la filosofía, el comunismo científico y la economía política.

La doctrina teórica leninista y la transformación leninista del mundo son dos fenómenos del más grande significado histórico que tienen la misma fuente: el materialismo dialéctico. El leninismo es la cima del desarrollo espiritual de la humanidad. Cuando decimos que el leninismo es la cumbre del desarrollo espiritual de la humanidad, no pensamos que con él cesa el desarrollo del pensamiento humano, sino que en la etapa histórica dada de la lucha por un mundo nuevo, el marxismo-leninismo es realmente la "última palabra", que la burguesía ya no puede ofrecer nada creador, tanto en el campo de la filosofía, como en el de la ciencia social. Nuevas verdades pueden ser descubiertas sólo sobre la base del marxismo-leninismo. Nos enorgullecemos de ser los sucesores legítimos de todo lo grande que ha creado la humanidad en todos los campos de la cultura. En especial esta cuestión adquiere gran significado en el actual período histórico que atraviesa la humanidad, cuando ésta ha entrado en la nueva época socialista. Es importante en alto grado comprender que el nuevo dueño del mundo, la clase obrera, no sólo no reniega de la gran herencia cultural, sino, por el contrario, la desarrolla y la acrecienta por todos los medios, y crea sobre esta base nuevos grandes valores.

El marxismo-leninismo expresa la esencia y el sentido de todo el proceso histórico, de todo el pasado de la humanidad. El planteamiento y la solución acertados del problema referente a la actitud del marxismo-leninismo ante el pasado tiene una significación especialmente importante para el actual período histórico. La cuestión reside en que el comunismo no sólo es el resultado inevitable del desarrollo económico-político y social de los países avanzados, sino también el resultado del desarrollo de toda la historia del pensamiento humano, de toda la historia de la cultura.

---

(240) *Ibíd.*, t. XXX, págs. 138-139.
(241) *Ibíd.*, t. XXXIII, pág. 458.

"El marxismo —escribía Lenin— adquirió importancia histórica como ideología del proletariado revolucionario debido a que, lejos de desechar las más valiosas conquistas de la época burguesa, aprendió y reelaboró, por el contrario, todo lo que había de precioso en el desarrollo más de dos veces milenario del pensamiento y la cultura humanos. Sólo la labor efectuada sobre esta base y en este sentido, animada por la experiencia de la dictadura del proletariado, que es la etapa última de su lucha contra toda explotación, puede ser considerada como el desarrollo de una cultura verdaderamente proletaria"(242).

La humanidad se encuentra hoy en el ocaso del capitalismo y en el umbral del socialismo en escala mundial. La burguesía ya no es capaz de dirigir la sociedad o de aportar nuevos valores espirituales. Cada vez más a menudo recurre a la falsificación de las conquistas de la ciencia, a las calumnias contra la ideología marxista-leninista, a la ignorancia del método científico. En la arena histórica se consolida cada vez más la clase obrera y su teoría, su filosofía. Es importante tener conciencia de que nuestra teoría es el resultado del desarrollo de todo lo grande, tanto en la historia del pensamiento como de la creación político-social. El constructor de la nueva sociedad socialista —la clase obrera— es el único heredero de todo lo que ha creado la humanidad y ese heredero mismo es el producto de la necesidad histórica.

Marx, Engels y Lenin marcharon por el camino real de la historia y no por sus vericuetos. Por eso, su teoría no tiene un carácter parcial, sino histórico-universal. Por sus labios habla la historia misma, el proceso objetivo mundial mismo. Nadie puede abolir las leyes históricas objetivas. Son irreversibles e includibles.

Los ideólogos burgueses sostienen una lucha encarnizada contra el marxismo-leninismo desde el primer día de su aparición. El carácter de la lucha cambia en dependencia de la "situación" general. En nuestros días algunos políticos piensan que es necesario erradicar el materialismo dialéctico a sangre y fuego. Así, por ejemplo, el político conservador inglés y miembro de muchos ministerios, Cecil, en su folleto "An Emergency Policy" considera culpable de la tensión internacional al materialismo dialéctico que, según sus palabras, amenaza de muerte al cristianismo y a las concepciones económicas y políticas que en él se basan. La única salvación contra el materialismo dialéctico es, a su juicio, "la alianza militar de los estados occidentales". Pero con ello la burguesía reconoce abiertamente su completa bancarrota espiritual. Es necesario recordar también a Cecil que el proletariado occidental es penetrado cada vez más por las ideas del socialismo y sus principios filosóficos. Por otra parte, hay que ser extremadamente ingenuo para creer que es posible vencer al materialismo dialéctico con las armas atómicas y bacteriológicas.

Otros "combatientes contra el comunismo" reclaman del mundo occidental la creación de alguna concepción filosófica integral capaz de rivalizar con el marxismo en el dominio de la ideología y de derrotarlo. En su libro "Teoría del estado democrático", el profesor norte

(242) *Ibíd.*, t. XXXI, pág. 292.

americano Swabey escribe que, pese a su larga historia, la "democracia" no posee su propia filosofía. Afirma abiertamente que la indigencia del pensamiento filosófico de la democracia aparece con especial evidencia cuando se la compara con la filosofía del marxismo-leninismo. "En el comunismo ruso actual —escribe— tenemos un movimiento político que posee su metafísica (por metafísica debe leerse: concepción general del mundo. - A. D.), su lógica y su teoría del conocimiento. En comparación con el materialismo dialéctico la metodología racional de la «democracia» es apenas algo más que un simple bosquejo".

Tal es la opinión del profesor de la Universidad de Nueva York Swabey. Las consideraciones de Swabey muestran que algunos filósofos burgueses se dan cuenta de la superioridad de la filosofía de Lenin sobre la "filosofía de la democracia". Pero esto no les impide presentarse como furiosos enemigos del marxismo-leninismo. Swabey cita a Marx y Engels y polemiza contra la dialéctica, contra el principio de la contradicción, y defiende la paz entre las clases.

La filosofía "democrática", afirma Swabey, no está de acuerdo con la dialéctica marxista-leninista. Sin embargo el profesor Swabey finalmente se embrolla en sus propias "contradicciones". Por una parte, reconoce que la filosofía democrática no existe como concepción integral, que está compuesta por ideas fragmentarias, desvinculadas entre sí, y por otra, llama en nombre de esta filosofía inexistente a la lucha contra el materialismo dialéctico.

Un tercer grupo de jefes ideológicos de la reacción contemporánea procura arrancar de manos del marxismo su más grande conquista, la dialéctica revolucionaria, y hacer de esta dialéctica, por supuesto "depurada" de los "extremismos" peligrosos y del espíritu revolucionario y dotada además con una abundante porción de teología y misticismo, su propia arma ideológica.

Mientras que anteriormente los críticos del marxismo "demostraban" que el materialismo dialéctico había sido refutado hace tiempo y que ya no tiene ninguna significación científica, hoy, bajo la presión de los hechos, se ven obligados a reconocer que la filosofía del marxismo-leninismo es un arma poderosa en manos del proletariado mundial y entraña un peligro terrible para el capitalismo. En este sentido, Lenin, claro está, ha desempeñado un papel decisivo tanto con sus obras científicas, como por su condición de gran transformador del mundo sobre bases comunistas.

Así como en el dominio político-social los imperialistas se ven obligados a acudir a una "reacción defensiva", al mimetismo y a una forma peculiar de adaptación a las nuevas condiciones originadas por la enorme autoridad y los éxitos del sistema socialista mundial, también en el dominio filosófico y sociológico, la "crítica" del marxismo-leninismo se hace actualmente en otro nivel. El materialismo dialéctico se ha vuelto objeto de un "serio" estudio por parte de nuestros adversarios. En los últimos tiempos han aparecido muchos trabajos dedicados a Hegel y a su relación con el materialismo dialéctico.

Me permitiré ante todo decir algunas palabras sobre la gran (500

páginas) investigación de Lakebrink, "La ontología dialéctica de Hegel y la analéctica de Tomás de Aquino"[243].

El autor opone la "dialéctica" tomista con su negación de la categoría de contradicción a la dialéctica hegeliana con su teoría de la contradicción como idea central. La contradicción, dice el autor apoyándose en Tomás de Aquino, es un elemento destructivo[244].

Desde el punto de vista de Hegel, y también de Lenin, la contradicción es el principio creador en todo lo existente. Pero este principio no es aceptable para los filósofos e ideólogos burgueses. Con el fin de dar mayor fuerza persuasiva a su posición, el autor recurre a la ayuda de Dios. La contradicción es inaceptable porque pone límites a la omnipotencia divina. Como muchos escritores del campo burgués, el autor es capaz de admitir hasta la existencia de los contrarios (la oposición entre las clases, pero no la contradicción, ni lo principal, la destrucción de los contrarios). El autor reniega de Hegel, hace un llamado a volver al Medievo, a Dios. Comparado con él, Hegel es un revolucionario, pese a su idealismo. Las categorías de contradicción y negación enfrentan una actitud en extremo hostil por parte de los ideólogos reaccionarios contemporáneos.

El enorme interés en Hegel se explica, a mi juicio, por el interés específico en la filosofía marxista-leninista, una de cuyas fuentes ideológicas fue la doctrina de Hegel. Este agudizado interés por la filosofía de Hegel es provocado por el enorme papel que nuestro país desempeña en el mundo. En todos los trabajos sobre Hegel, abierta o veladamente, se trata de la lucha contra la filosofía del materialismo dialéctico.

Es evidente que no tenemos la posibilidad de detenernos en estos trabajos. Me permitiré decir aunque sólo sea algunas palabras sobre el libro de Georg Noth. Este caracteriza la dialéctica de Marx y Lenin en la cual, dicho sea de paso, ve un gran peligro para la sociedad contemporánea, como una ruptura de la dialéctica de Hegel en el sentido de que los fundadores del marxismo-leninismo "han abierto el camino al futuro". Y esto es cierto: hay que dar lo debido al adversario. Noth ha comprendido correctamente la dialéctica de Marx y Lenin. Pero es enemigo de la dialéctica como también del comunismo. La dialéctica de Marx y Lenin les permite avizorar el futuro y suscitar en millones de hombres la espera de algo mejor, provocar esperanzas. Para Noth, de lo que se trata es de cómo luchar contra el comunismo. No es posible luchar contra el comunismo sin tener la posibilidad de engendrar esperanzas en el pueblo. El autor condena el libro del escritor católico Gustav Wetter, "El materialismo dialéctico", porque éste ha resultado incapaz de oponer al materialismo dialéctico algo creador y, para disgusto de Noth, se ha visto obligado a limitarse a una simple defensa de la Iglesia contra el comunismo.

"No es el materialismo ateo lo que tiene una importancia decisiva respecto al comunismo, sino ante todo la fe en la dialéctica. Por más

(243) *Bernhard Lakebrink*, "Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik",, 1955.

(244) *Ibid.*, S. 131.

importante que haya sido el ateísmo para valorar el comunismo, lo es mucho más aquello que ocupa su lugar. Y no es la fe en la materia, sino en la dialéctica". "El peligro mundial del comunismo se encuentra allí donde en vinculación con la dialéctica se desarrolla la fuerza creadora, la vitalidad, la orientación hacia un fin... la actividad espiritual"[245].

Es extraordinariamente significativo que Noth, como también Monnerot, invite a renegar de Hegel y a sustituirlo por la dialéctica de Heráclito. La preferencia por Heráclito frente a Hegel se produce porque "en Heráclito se trata no de la contradicción, sino de los contrarios... en la superficie del ser real", o, más exactamente, "se trata de la oposición de las cosas en lucha, en cuyo conflicto se cumple el devenir en la realidad"[246].

Para que al lector le resulte claro de qué se trata, precisaremos el problema. El autor no admite que los intereses de la burguesía se opongan a los intereses del proletariado. Éste es un enfoque revolucionario. Admite sólo que la burguesía y el proletariado son clases opuestas. Esto, desde el punto de vista del autor, es algo completamente normal.

Si el autor comprende correctamente a Heráclito cuando caracteriza su dialéctica como intuitiva, a diferencia de Hegel, es un problema aparte. Lo importante es que él, como Monnerot[247], opone la dialéctica de Hegel a la dialéctica de Heráclito como "pacífica". El marxismo, luego de heredar de Hegel su dialéctica, llegó a conclusiones revolucionarias. Hegel transformó la dialéctica de Heráclito en un método que devino el "alma de la sustancia", sin la cual no es posible poseer la verdad. Noth no puede admitir que Marx sea el auténtico heredero de todo el pensamiento europeo. No es posible admitir que los "elementos vitales del pensamiento europeo sean acreditados al marxismo", escribe Monnerot, y que se haya pagado a los rusos un alto precio por lo que nos pertenece. El autor reprocha a la llamada teología dialéctica (de Karl Barth) el no haber sido capaz de oponer a la dialéctica de Hegel y Marx una nueva dialéctica del tipo de la de Heráclito. En la hora de una lucha encarnizada por la salvación de Europa Occidental, es preciso activar los elementos cristiano y griego sobre la base de la "sabiduría dialéctica prefilosófica de Heráclito". Los peligros contenidos en la dialéctica de Hegel y del marxismo deben ser eliminados y superados por la escatología del evangelio. La oposición entre el evangelio y el comunismo es la oposición que enfrenta la verdadera religión y la seudorreligión del comunismo. La oposición entre el cristianismo y el comunismo supera todas las falsas oposiciones de nuestro tiempo, es decir, la oposición entre la burguesía y el proletariado. Dicho de otro modo, la religión, la verdad del evangelio, de la prédica elevada, es superior a todas las demás y vencerá al comunismo. Ésta es una idea sumamente ingenua de las contradicciones actuales.

Debemos detenernos aún en la relación entre Hegel y Marx, tal

(245) *Georg Noth*, "Christentum und der Kommunismus", 1954, S. 239.
(246) *Ibíd.*, S. 243.
(247) *J. Monnerot*, "Sociologie du communisme", Paris, 1949.

como la entiende Noth. Mientras que Hegel —escribe— estaba cerca del misticismo de Proclo, de Nicolás de Cusa, de Jakob Böhme, Marx, pese a su afinidad con Hegel, estaba totalmente libre de misticismo. A diferencia de Hegel, Marx aplica la dialéctica a lo futuro. Hegel la aplicaba sólo a lo pasado. Marx, y después Lenin, realizó un "viraje fatal". Para Marx la dialéctica no sólo es la clave de lo pasado, sino también de lo futuro, y de lo futuro en primer lugar. Marx realizó así, como es hoy evidente, "el paso más aciago en el siglo XIX". En las relaciones entre Hegel y Marx no es esencial la diferencia entre idealismo y materialismo, sino la diferencia de la dialéctica, que en Marx está unida a la "previsión revolucionaria".

El error fundamental de Marx —escribe Noth— reside en el hecho de que, en lugar de superar de modo creador los límites de la dialéctica hegeliana, que consisten en el método y en el sistema, y volver al "alma de la dialéctica" de Heráclito, Marx, pese a todos los cambios, siguió siendo un "epígono de Hegel" en la utilización de la misma dialéctica: la dialéctica hegeliana. La dialéctica del marxismo (y la de Hegel en esencia) es culpable de haber sido la "fuente de certidumbre de una fe fantástica en el más acá", de "un utopismo fanático". "Junto con la fe en esta dialéctica escatológica de Hegel, se sostiene y perece la fe en el futuro del marxismo"[248].

Por profundos que puedan parecer los juicios de Noth y sus partidarios sobre la dialéctica, en los hechos se evidencian la superficialidad de los juicios del autor y su tendenciosidad. La dialéctica dirigida al futuro es inadmisible, porque no es deseable para la burguesía y los ideólogos que representan sus intereses; así y sólo así podemos interpretar sus razonamientos. En realidad —y esto es muy curioso— el autor prohibe en absoluto avizorar el futuro terrenal (porque no presagia a las clases dominantes nada agradable). La fe religiosa es buena porque orienta la mirada del hombre no a lo terrenal, sino a lo celestial. Pero para nosotros la dialéctica es maravillosa porque en manos de Marx y Lenin descubre lo futuro y ofrece al hombre la posibilidad de obrar en esa dirección. La grandeza de Marx y de Engels consiste precisamente en que la dialéctica se convirtió, en sus manos, en un medio de previsión, de "profecía científica" como dice Lenin.

Los actuales "combatientes" contra la dialéctica de Hegel también están muy descontentos con el salto dialéctico que, según ellos, "envuelve a sus partidarios en un utopismo desesperado". La teoría del salto dialéctico, dice Noth, ha adquirido una especial importancia en el comunismo ruso.

Martin Buber[249] dice que ha investigado el papel que desempeña el salto dialéctico. Y aquí el culpable en primer lugar es la dialéctica de Hegel, que ha abierto el camino al reino de las revoluciones, que Marx asimiló bajo la forma de "realizaciones apocalípticas". Estos escritores —Noth, Monnerot, Tillich, Buber— están interesados en presentar a Marx como un evolucionista, un "utopista", afirmando que la

(248) *Georg Noth*, "Christentum und der Kommunismus", S. 250.
(249) *Martin Buber*, "Pfade in Utopia", 1950.

teoría del salto en Marx habría pasado después a último plano. Esto, claro está, lo han inventado los "críticos", puesto que Marx nunca renunció al "salto", es decir, a la revolución.

Pero en su libro pasa de Marx a Lenin; al comunismo ruso y su filosofía. El autor piensa que entre Marx y Lenin existe una diferencia que consistiría en que mientras en Marx el elemento "religioso escatológico se oculta tras el profundo análisis científico de un gran material de hechos", en el comunismo ruso tenemos que vérnoslas —como escribe el autor— con un "movimiento religioso de gran amplitud". El marxismo ruso, cuyo creador es Lenin, se caracteriza por el nexo interno de la fe con la voluntad de poder (Machtwille). Noth se remite al católico autor del libro "El materialismo dialéctico (Wetter), quien habría establecido la semejanza formal del pensamiento comunista con el católico. Esta concepción del marxismo es hasta tal punto absurda que puede ser caracterizada como "futilezas delirantes", contra las cuales hasta discutir es bochornoso. Sin embargo, Noth y sus partidarios se proponen superar el marxismo con el fin de unir y reconciliar la Iglesia con el mundo terrenal. En vista de esta tarea universal es necesario descubrir en el comunismo ruso su momento religioso y la fuente de la certidumbre utópica. ¿Y qué resulta entonces?

El momento religioso en el comunismo se encuentra en la dialéctica. Y realmente —prosigue Noth— Lenin proclamó a la "dialéctica el alma del marxismo". Hay que ser un cretino o un falsificador consciente para interpretar las palabras de Lenin "la dialéctica es el alma del marxismo" en un sentido religioso. El alma en la concepción de Noth es un ser vivo incorpóreo, espiritual. Para Lenin en cambio "alma" significa esencia. "Esta fe en la dialéctica —dice Noth— se halla en estrecha relación con la fe en la materia en movimiento, pero lo decisivo no es aquí la fe en la materia, sino la fe en su «automovimiento». La dialéctica en el comunismo ruso se ha vuelto la teoría del movimiento y cambio necesarios de los fenómenos. Resultado de esta teoría del desarrollo es que todo el mundo de los fenómenos se incorpora al torrente relativista de los acontecimientos, pero la propia dialéctica se halla fuera de la relatividad de todos los fenómenos. La dialéctica tiene una significación absoluta y es la fuente de una certidumbre de primer rango"(250).

Los reaccionarios de la ciencia están en extremo preocupados porque la dialéctica —como dice Noth— ha ocupado el lugar de Dios y es el objeto religioso de la "religión comunista". Con ayuda de la dialéctica se alumbra no sólo lo pasado, sino preferentemente lo futuro, y la teoría dialéctica del salto transforma la teoría del desarrollo en teoría de la lucha revolucionaria. Ya en la filosofía hegeliana de la historia, las revoluciones desempeñaban un importante papel. Pero Hegel, como sabemos, no extendía su dialéctica a lo futuro. En este aspecto Marx, según Noth, ha pecado, y en realidad, en nuestra opinión, tanto Marx

(250) En esta parte de su trabajo Noth se apoya principalmente en Bochenski. Ver su libro "Der sowjetrussische dialektische Materialismus", Bonn, 1950.

como Lenin desarrollaron en una dirección científica la dialéctica de Hegel, abriendo ante la humanidad las grandes perspectivas del comunismo. En esto radica su genialidad; ellos continuaron el desarrollo dos veces milenario del pensamiento filosófico y elevaron la filosofía a una fase nueva, superior.

Hemos prestado relativamente mucha atención a una serie de obras recientes (de la década del cincuenta de este siglo) para mostrar que en los últimos tiempos ha cambiado considerablemente el carácter de la lucha de los ideólogos burgueses contra el comunismo y su filosofía, el materialismo dialéctico: hoy se adopta ante el materialismo dialéctico una actitud de mucha seriedad. Nuestros adversarios y enemigos están obligados, involuntariamente, a ver en el materialismo dialéctico, y especialmente en las formulaciones leninistas, un gran instrumento de investigación científica y de lucha práctica por el comunismo. Los afanes de todos los críticos modernos tienen por propósito arrancar este poderoso instrumento de manos de la clase obrera y utilizar las ideas falseadas del materialismo dialéctico para pertrechar a la burguesía. Procuran interpretar el comunismo como una escatología, como una religión, para justificar su deseo de hacer del cristianismo la ideología de la clase obrera y de todo el pueblo. En lugar del comunismo quieren plantar la bandera del cristianismo. Es necesario seguir con ojos atentos sus ejercicios en el campo de la filosofía, sus tentativas de falsear la dialéctica de Marx y Lenin. Este proceso seguirá desenvolviéndose. He aquí por qué los partidarios del materialismo dialéctico deben continuar desarrollando la filosofía del materialismo dialéctico, tal como nos la legara Lenin.

Marx y Lenin demostraron que el modo capitalista de producción, cuya ley fundamental es la socialización de la producción y el crecimiento incesante de las fuerzas productivas, contiene, a la vez, todos los elementos de su propia "negación", de su propia desintegración. Nadie puede abolir este proceso objetivo de desarrollo del capitalismo al socialismo. El gigantesco progreso de la ciencia y de la técnica es ya incompatible con el modo capitalista de producción. En virtud de ello, el capitalismo moderno en su fase imperialista está penetrado por las más profundas contradicciones, que inevitablemente se reflejan también en su ideología.

El sistema capitalista mundial se debilita día a día, pierde su significación tanto económica y política como cultural e ideológica.

Los ideólogos burgueses, pese a todas sus declaraciones, sienten un miedo mortal ante nuestra filosofía, ante la filosofía del materialismo dialéctico, que es el fundamento teórico del comunismo.

Muchos ideólogos burgueses contemporáneos, conscientes de su indigencia ideológica, dicen con envidia inocultable que la sociedad soviética está "equipada", según se expresan, con un conjunto dinámico y único de ideas, capaces de ayudar a su avance. ¡Y, en realidad, hay de qué tener envidia! Mientras que en el mundo burgués reinan el mayor desconcierto y desorden ideológicos, en el campo socialista, que vive según

el mandato del transformador del mundo y gran pensador Lenin, domina una unidad, nunca vista en la historia, de concepciones e ideales que agrupa a millones y millones de hombres en el ejército invencible de combatientes por la victoria del socialismo.

La fase actual del imperialismo en el aspecto ideológico se caracteriza, a diferencia de la época del capitalismo premonopolista, por nuevos "principios": el instinto, la intuición (Bergson), la emoción (Max Scheler), la angustia, etc.

Si ahondamos en la ideología de la burguesía moderna veremos que ella está basada en la angustia: en miedo a lo futuro, miedo a la crisis económica, miedo —y esto es lo principal— a la clase obrera. Toda la obra de Nietzsche está enfilada contra el movimiento socialista de su tiempo. Nietzsche llamaba a establecer una dictadura sangrienta que debía aniquilar el movimiento proletario en Alemania. La filosofía de Henri Bergson, que también tenía un carácter reaccionario, benefició al fascismo. La construcción filosófico-sociológica de Spengler era ya precursora de la aparición del hitlerismo. Todas estas direcciones basan sus construcciones en el irracionalismo y rechazan el papel de la razón, del progreso, etc. El miedo a la inminente crisis social define el carácter de todas las actuales construcciones filosóficas y sociológicas burguesas así como de toda la práctica política.

La expresión más clara del miedo que se ha apoderado de la burguesía imperialista ante la marcha victoriosa del socialismo, es el llamado existencialismo de Karl Jaspers y de Martin Heidegger en Alemania y los grupos existencialistas en Francia, etc.

En su obra "El fondo político del existencialismo alemán", el profesor Georg Mende escribe con toda razón que las obras de Heidegger, en particular sus "Holzwege", donde la "lógica del corazón" se opone a la razón, está impregnada por tendencias fascistas. Esto no tiene nada de asombroso si se recuerda que Heidegger fue miembro del partido nazi y que equiparaba las órdenes de Hitler a los mandatos de la divinidad. Tampoco tiene escrúpulos en hablar de la verdad interior y la grandeza del movimiento nazi[251].

El existencialismo es un claro síntoma de la putrefacción del capitalismo. En este sentido es merecedor de nuestra atención. El existencialismo es un reflejo de la decadencia de formas de vida, caducas y decrépitas, y, diría yo, también de la decadencia de la personalidad. Los existencialistas afirman que el mundo, como resultado de su "desdivinización", de la pérdida de la concepción religiosa, se ha convertido en un vacío. La tarea planteada ante la humanidad consistiría en llenar el vacío. A mi modo de ver, en la "filosofía" del existencialismo se ha concentrado toda la sabiduría, todas las esperanzas y aspiraciones de los ideólogos burgueses. Todo el mundo sabe que los ideólogos burgueses han exagerado desmedidamente la nota con el Occidente, pintándolo como un "mundo libre" que descansa en dos pilares: el cristianismo y el individualismo. El Occidente es contrapuesto al Oriente,

(251) Ver *Georg Mende*, "Der politische Hintergrund der deutschen Existenzphilosophie", 1955, S. 3.

es decir, al sistema socialista mundial. Resulta que hoy los ideólogos occidentales o, mejor dicho, del capitalismo, están obligados a deplorar la "desdivinización" de Occidente y la decadencia de todos los valores tradicionales. El existencialismo llora la decadencia de la cultura contemporánea, erigiendo la descomposición de la cultura burguesa y del régimen burgués en "crisis" del universo. En estas condiciones queda sólo la angustia[252].

El existencialismo, así como también otras corrientes del pensamiento burgués, ilustra claramente la crisis espiritual de la sociedad burguesa en su estadio de descomposición. Sólo admiración puede suscitar la perspicacia genial de Lenin, que había previsto el curso de desarrollo del imperialismo. El tránsito de una formación económico-social a otra es inevitablemente una crisis. Lo viejo perece, lo nuevo nace. El problema de la crisis, la relación entre lo viejo y lo nuevo, adquiere una significación especial aplicado a la actual etapa histórica. La crisis contemporánea consiste en el proceso de nacimiento del mundo nuevo, socialista, de las entrañas del mundo capitalista. La muerte del capitalismo es tomada por sus ideólogos como la muerte del hombre mismo, como la muerte del mundo.

Se puede juzgar a qué monstruosos extremos de oscurantismo llegan estos señores por la "teoría" de Jaspers, quien ha restaurado la teoría de Preyer y Dacqué de que la evolución del mundo se efectúa en dirección inversa a la establecida por la ciencia: el animal es un producto de la regresión del hombre. El hombre ha degenerado en animal. Y Jaspers plantea la pregunta de si no estaremos también actualmente ante la degeneración del hombre contemporáneo en animal[253].

En tanto se trata de "jefes" de la cultura como Jaspers, Heidegger y otros semejantes, es posible quizás estar de acuerdo con su interpretación. Tal era, dicho sea de paso, la posición de Hitler. Preparándose para el renacimiento del nazismo, ellos hacen renacer previamente su ideología y proclaman el advenimiento de una "época de deshumanización".

En vinculación con las victorias del proletariado, vale decir, de la filosofía y la sociología de Lenin y sus continuadores en un tercio de la superficie de la Tierra, la burguesía ha tenido que vivir cada vez más estrechamente (se reduce su superficie habitable), se ve obligada a buscar la salvación en el más allá de nuestro mundo, o en las "profundidades del alma", en lo inconsciente, en el mundo de los instintos. La reacción político-social de la burguesía, originada por la crisis del sistema capitalista, está acompañada de la reacción en todos los campos de la ideología: la filosofía, la política y la ciencia, como lo preveía Lenin.

---

(252) *Helmut Thielicke*, "Der Nihilismus", (Ver el capitulo "Der Grund der Angst").

(253) *Karl Jaspers*, "Der philosophische Glaube", 1948, pág. 48 y más adelante.

QUINTA SECCION

CON MOTIVO DEL DECIMO ANIVERSARIO DE LA REVOLUCION SOCIALISTA DE OCTUBRE

1. LA REVOLUCION DE OCTUBRE Y EL MATERIALISMO DIALECTICO[1]

I

El proletariado internacional celebra en estos días la gran victoria obtenida por la clase obrera rusa sobre los terratenientes y la burguesía de su país. Esta victoria señala el comienzo de una nueva época histórica de importancia universal. La burguesía ha sido sustituida por una nueva clase social, la cual ha instaurado un nuevo régimen social y político. El proletariado tomó el timón de gobierno no con el fin de sustituir la dominación de una clase por la dominación de otra como ha sucedido en todas las revoluciones burguesas precedentes. Su objetivo final es la abolición de todas las clases, la supresión de la explotación del hombre por el hombre, la creación de una sociedad sin clases y la "abolición" de todo Estado.

Hay que reconocer que un rasgo característico del movimiento proletario, que se basa en el marxismo, consiste en el hecho de que a todo lo largo de su lucha histórica el proletariado se guía rigurosamente por una teoría *científica*, la teoría del *materialismo dialéctico*. El proletariado no aparece en el mundo con las "manos vacías", sino con un gran bagaje de *ideas nuevas*, con una nueva *concepción del mundo* y con un nuevo *método* que deben servirle de guía en la lucha cotidiana contra el viejo régimen y en el trabajo constructivo, creador, de edificación de la sociedad socialista. El proletariado es portador de una cultura nueva, la *cultura socialista*, que sustituye a la cultura burguesa. La dictadura del proletariado es la premisa y la condición necesarias para el cumplimiento de las tareas históricas planteadas ante la clase obrera. El proletariado, como clase explotada inferior de la sociedad burguesa, constituye ya la negación de las clases en general, porque puede liberarse a sí mismo sólo a condición de liberar a toda la sociedad de la dominación de clase, a condición de suprimir todas las clases. La dictadura del proletariado es, pues, una forma *transitoria* de dominación de la clase obrera, con el fin de construir una sociedad sin clases y una cultura nueva, socialista, basada en el modo socialista de producción.

Si se nos preguntara qué hay de común entre la celebración de la Revolución de Octubre y la filosofía, nuestra primera respuesta podría expresarse en las siguientes palabras: la celebración de la Revolución de Octubre es, al mismo tiempo, la celebración de nuestra filosofía

---

(1) El artículo se basa en un discurso pronunciado por el autor en la sesión solemne conjunta de la Sección de Filosofía adjunta a la Academia Comunista y del Instituto de Filosofía Científica con motivo del décimo aniversario de la Revolución de Octubre. "El Mensajero de la Academia Comunista", 1927, libro 24.

marxista, la celebración del materialismo dialéctico. Pues en la base de todo el marxismo se halla el materialismo dialéctico, que constituye su fundamento y su médula.

Ya en sus trabajos juveniles, Marx planteó la cuestión de la inutilidad de una filosofía apartada de la vida. Marx reclamaba que la filosofía sirviera a las exigencias de la vida, que sellara una alianza estrecha e indisoluble con el proletariado. "La teoría sólo se realiza en un pueblo en la medida en que ella misma es la realización de las necesidades de ese pueblo". ..."No basta con que el pensamiento se esfuerce por transformarse en realidad; la realidad misma debe tender hacia el pensamiento", escribía Marx en su "Introducción a la «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel»". Marx procuraba, por decirlo así, elevar las necesidades prácticas del proletariado a la altura de la teoría y bajar la teoría a la tierra pecadora. Sin teoría no hay movimiento revolucionario, no hay práctica consciente. Y por eso el joven Marx se preocupaba por establecer una sólida unión entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y el proletariado. Es necesario, escribía, que el proletariado encuentre su teoría y que, por otra parte, la teoría encuentre apoyo en el proletariado.

Es enteramente comprensible que cualquier teoría, cualquier filosofía no sirviera al fin indicado. Por eso Marx tuvo aun que crear una teoría científica que expresara las "necesidades" objetivas del proletariado y que pudiera asumir la dirección de su lucha, de su movimiento histórico. En el correr de poco tiempo, Marx y Engels formularon su nueva teoría del materialismo dialéctico, sobre cuya base erigieron también su concepción del socialismo científico. No me propongo, claro está, exponer los fundamentos del materialismo dialéctico. Basta subrayar aquí que el materialismo dialéctico satisface plenamente las exigencias planteadas por Marx a la nueva teoría. Ella debe considerar nuestras ideas no como esencias independientes separadas de la realidad, sino como imágenes de la realidad misma; sólo cuando "la realidad misma tienda hacia el pensamiento", como se expresa Marx, el pensamiento puede transformarse en realidad. En otras palabras, la teoría puede realizarse en la vida, en la realidad, sólo cuando ella misma sea la realización de la realidad. Así se establece la unidad del pensamiento y de la realidad, de la teoría y la práctica. El marxismo no se ocupa por tanto de inventar ideales sociales, sino de descubrir los "ideales" en la realidad misma.

La nueva orientación —escribía Marx a Ruge en 1843— "no aspira a «anticipar» dogmáticamente el mundo, sino tan sólo a encontrar el nuevo mundo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora los filósofos guardaban en su gaveta la solución de todos los enigmas, y al tonto mundo exotérico sólo le correspondía tener la boca abierta para que a ésta volaran las palomas asadas de la ciencia absoluta. La filosofía se ha vuelto mundana, y la prueba más irrefutable de ello es que la propia conciencia filosófica ha sido arrastrada, no sólo externamente, sino también internamente, al tormento de la lucha. Si la construcción de lo futuro y el arreglo definitivo de todos los tiempos no son asunto nuestro, sí lo es aquello que debemos realizar en lo presente: me refiero a *la crítica sin miramientos de todo lo existente*, sin miramientos

en el sentido de que la crítica no tema ni a sus propios resultados ni a los poderes constituidos"[2].

Así, pues, la nueva filosofía, la nueva teoría, cuyos contornos fundamentales Marx traza en sus obras tempranas, debe distinguirse de modo radical de las generalmente admitidas, tanto en el sentido de sus nexos con la realidad, con la lucha que transcurre en la práctica política y social, como en el sentido de la negación de toda verdad absoluta extraída por los filósofos de sus propias cabezas. La filosofía y la ciencia deben ocuparse del estudio y la crítica de la realidad objetiva y encontrar en ella un nuevo mundo, una nueva realidad. "La razón —dice Marx— ha existido siempre, aunque no siempre en la forma racional. El crítico puede, entonces, tomar como punto de partida cualquier forma de la conciencia teórica y práctica y, partiendo de las formas *propias* de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad como su deber ser y meta final"[3].

En cuanto se refiere a la relación de la nueva tendencia con la conciencia, Marx también indicó, desde un punto de vista programático, en 1843, en qué debe consistir propiamente la *reforma* de la conciencia, acerca de la cual, en ese tiempo, mucho hablaban los amigos de Marx. "La reforma de la conciencia consiste *sólo* en dar a conocer al mundo su propia conciencia, en despertar al mundo de su sueño acerca de sí mismo, para esclarecerle el sentido de sus propios actos"[4].

Las consideraciones que hemos citado constituyen un conjunto de tesis programáticas que posteriormente fueron elaboradas por Marx en una teoría única, armónica, integral, que abarca tanto la naturaleza como la vida social.

A lo largo de ochenta años el marxismo, después de fundamentar su teoría en el *materialismo dialéctico*, ha ido de victoria en victoria. Su fuerza precisamente radica en que "partiendo de las formas propias de la realidad existente" desarrolla su verdadera realidad, es decir, su futuro, su "deber ser y meta final". Basándose en el materialismo dialéctico, Marx creó la teoría del materialismo histórico e hizo un incomparable análisis de la sociedad capitalista, descubrió sus leyes motrices y demostró que el desarrollo de las formas propias de la sociedad burguesa la conduce inevitable e ineluctablemente a su destrucción, a su sustitución por una nueva formación social.

El marxismo es la única teoría científica que puede *prever* el futuro, y esta posibilidad de prever los acontecimientos es determinada por los indicados rasgos específicos de la teoría marxista, es decir, ante todo, porque ella está enteramente basada sobre el terreno de la realidad, cuyo curso, orientación y *desarrollo* general están contenidos en la "naturaleza" de esta realidad.

La más alta conquista del marxismo es la previsión que Marx y Engels formularon ya en el "Manifiesto Comunista" acerca de que la sociedad capitalista en su desarrollo conducirá a la *dictadura del pro-*

(2) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras", t. I, pág. 364.
(3) *Ibíd.*, pág. 365.
(4) *Ibíd.*, pág. 366.

letariado, a la conquista por la clase obrera del poder político y a su transformación en clase dominante. "El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, por tanto, su propia acción como clase.

En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos"(5).

En estas pocas líneas ha sido formulado con genial sagacidad el "programa" del proceso histórico para centenares de años. Lenin llama justamente *genial previsión* a la predicción de Marx en cuanto al advenimiento de la época de la dictadura del proletariado.

Nosotros vivimos hoy en las condiciones de la dictadura realizada, cuando la idea, el pensamiento, se ha transformado en realidad: durante todo un decenio nuestro país ha trabajado intensamente, recurriendo a todas sus fuerzas en la construcción del socialismo. Si esto es así, ¿no tenemos el derecho de decir que en Octubre de 1917 el marxismo conquistó una de sus más brillantes victorias? La victoria del marxismo es la victoria del materialismo dialéctico, la victoria de la filosofía marxista en primer lugar, pues el método del materialismo dialéctico constituye el eje central en torno al cual giran todos los elementos del marxismo.

Es necesario decir que la enorme autoridad de Lenin como jefe radica sobre todo en su asombrosa capacidad de prever los acontecimientos. Y en realidad ninguno de los grandes políticos puede jactarse de que los acontecimientos históricos ocurrieran conforme a sus previsiones o cálculos. Esos políticos eran capaces en pequeños asuntos, o con el poder en sus manos podían llevar a cabo tales o cuales medidas en un período inmediato. Pero para que un dirigente de un partido perseguido, ilegal, haya podido trazar anticipadamente el camino de desarrollo de un inmenso país, dirigir, por así decirlo, ese proceso de desarrollo y guiar personalmente la nave del Partido y con ella a toda la clase obrera, a todo el país y luego a todo el mundo, hasta el umbral de la sociedad socialista, habiendo creado todas las premisas necesarias para la evolución ulterior de un país como la vieja Rusia por el camino del socialismo, para que esto haya sido posible, fue necesario que el jefe y el Partido por él dirigido se apoyaran en una teoría científica. La política de los partidos burgueses se diferencia de la política del Partido proletario, porque aquélla es "empírica" en el sentido estricto de la palabra. La burguesía aplica una política "real" en el sentido de un empirismo pedestre, sosteniendo y defen-

(5) *C. Marx* y *F. Engels*, "Obras Escogidas", t. I, pág. 28. (Ver *ibíd.*, Ed. en Lenguas Extranjeras, t. I, pág. 43).

diendo los intereses de su clase, pero es incapaz de prever los acontecimientos por un período más o menos prolongado.

Ninguna de las personalidades burguesas previó cómo terminaría la guerra mundial. Es poco probable que a alguno de ellos le pasara por la cabeza la idea de que terminaría, en toda una serie de países, con la insurrección proletaria y llevaría al mundo al borde de la revolución socialista. En cambio la política del Partido Comunista es *científica* en el verdadero sentido de la palabra. En todos sus actos se guía por la teoría marxista. Y esta teoría da al proletariado la posibilidad, incluso dentro de los marcos de la sociedad burguesa, donde los elementos espontáneos desempeñan un papel predominante, de aplicar en la más vasta escala una política *consciente*.

La Revolución de Octubre fue el resultado del desarrollo de la sociedad capitalista en su conjunto. Ella realizó las predicciones de Marx referentes a la sociedad burguesa como tal. La dictadura del proletariado es, como enseñan Marx y Engels, el acorde final de la secular lucha del proletariado con la burguesía en las entrañas de toda la sociedad capitalista. Pero la grandeza de Lenin radica en haber promovido, inmediatamente después de la Revolución de Febrero, la consigna acerca de la necesidad de que la clase obrera tomara el poder para establecer la dictadura del proletariado en Rusia, de haber comprendido la originalidad de la revolución rusa, las particularidades de la situación originada por la guerra mundial y determinada por ella, así como por la correlación de las clases sociales, por la peculiar situación existente en Rusia. En pocas palabras, en el análisis de la situación concreta de Rusia, Lenin descubrió las fuerzas y los resortes internos que hacen posible la revolución proletaria, habiendo determinado, a la par, tanto las condiciones previas de preparación de esta revolución, como el "momento" mismo de su realización.

"Ni en la naturaleza ni en la historia se producen milagros —escribía Lenin en sus "Cartas desde lejos" en marzo de 1917—, pero todo viraje brusco de la historia, incluida cualquier revolución, ofrece un contenido tan rico, desarrolla combinaciones tan inesperadas y originales de formas de lucha y de correlación de fuerzas en pugna, que muchas cosas pueden parecer milagrosas a la mente del filisteo.

Para que la monarquía zarista pudiera desmoronarse en unos días fue necesaria la conjugación de varias condiciones de importancia histórica mundial"(6).

Pero del ulterior análisis de las particularidades creadas por la Revolución de Febrero, de la correlación de fuerzas entre las clases en lucha y de las formas de lucha, Lenin, ya en marzo de 1917, sacó la conclusión de que era necesario preparar al proletariado para la segunda etapa de la revolución que debía culminar con la victoria del proletariado.

"Huelga demostrar que el entusiasmo revolucionario de la clase avanzada puede *mucho* cuando la situación objetiva *exige* de todo el pueblo la adopción de medidas extremas —escribía Lenin en la tercera

---

(6) *V. I. Lenin* "Obras Completas", t. XXIII, pág. 291.

Carta—. *Este* aspecto de la cuestión es en Rusia visible y *tangible* para todo el mundo.

Lo importante es comprender que en tiempos de revolución la situación objetiva cambia tan rápida y bruscamente como corre la vida en general. Y nosotros debemos *saber adaptar* nuestra táctica y nuestras tareas inmediatas a las *particularidades* de cada situación dada. Hasta febrero de 1917 estaba en el orden del día la tarea de realizar una audaz propaganda revolucionaria internacionalista, llamar a las masas a la lucha, despertarlas. Las jornadas de febrero-marzo exigieron heroísmo y abnegación en la lucha por aplastar cuanto antes al enemigo más inmediato, el zarismo. Ahora nos encontramos en un período de transición de esta primera etapa de la revolución a la segunda, del paso de la «pelea» con el zarismo a la «pelea» con el imperialismo guchkoviano-miliukovista de los terratenientes y capitalistas. La *organización* está en el orden del día, pero de ninguna manera en el sentido ordinario de un trabajo consagrado únicamente a organizaciones ordinarias, sino en el sentido de organizar en proporciones nunca vistas a amplias masas de las clases oprimidas y de hacerlas participar, mediante esa misma labor de organización, en el cumplimiento de las tareas militares, estatales y económicas"[7].

Hemos transcripto esta larga cita de Lenin para mostrar una vez más: primero, el enfoque concreto, materialista dialéctico, de Lenin acerca de los problemas de la revolución; segundo, la sagacidad, la sorprendente capacidad de Lenin para orientarse en una complicadísima situación y para formular pronósticos que se encarnaron en la realidad en casi todos sus detalles. Los artículos de Lenin escritos en vísperas de la Revolución de Octubre, cuando llamaba a la insurrección, a la toma del poder por el proletariado, producen gran impresión aun hoy, más de diez años después de haber sido redactados. Es un hombre que ve y que incluso parece palpar, sentir hasta el fondo los acontecimientos históricos, mientras que otros producen la impresión de ser hombres ciegos y extremadamente limitados.

En el artículo "La crisis ha madurado", escrito a comienzos de octubre de 1917, haciendo el resumen del momento político, Lenin escribía: "Las dudas no caben. Estamos ante una revolución mundial proletaria inminente. Y siendo nosotros, los bolcheviques rusos, los únicos internacionalistas proletarios del mundo entero que disfrutamos de un régimen de libertad relativamente grande, los únicos que poseemos un partido legal y hasta dos decenas de periódicos, los únicos que tenemos en los actuales momentos revolucionarios a los soviets de diputados obreros y soldados de las capitales, y a la *mayoría* de la masa del pueblo, se nos puede y se nos debe aplicar aquello de que «a quien mucho le ha sido dado, mucho le será exigido»"[8].

Y en otro documento, escrito también a comienzos de octubre, Lenin dice directamente que "los acontecimientos indican de un modo claro nuestra tarea: cualquier dilación equivaldría positivamente a *un*

(7) *Ibid.*, pág. 322.
(8) *Ibid.*, t. XXVI, pág. 64.

crimen". Exige tomar el poder de inmediato: "Si no es posible adueñarse del poder sin insurrección, hay que *pasar inmediatamente* a la insurrección", pues, por una parte, todo el futuro de la revolución rusa está puesto sobre una carta y, por otra, la victoria está garantizada pues no hay quien combata contra los soviets.

Los acontecimientos posteriores confirmaron enteramente el acierto de la previsión de Lenin. Podemos decir, pues, que la diferencia principal entre la Revolución de Febrero y la Revolución de Octubre consiste en que la primera fue el resultado de un *proceso espontáneo.* Las masas se levantaron *inesperada* y *súbitamente* y derribaron el viejo régimen. En cambio la Revolución de Octubre fue el resultado de una preparación previa *consciente.* A su frente, como dirigente y organizador, había un *partido proletario* que en el correr de meses mantuvo el rumbo hacia la segunda revolución, habiendo escogido para realizarla el "momento" más favorable, cuando la crisis había madurado objetiva y subjetivamente.

La política es a la vez ciencia y arte; en ella se realiza la unidad de la teoría y la práctica. Se puede decir que, apoyándose en la filosofía del materialismo dialéctico, Lenin elevó la política verdaderamente a la altura de una ciencia. La política en su parte teórica se basa enteramente en el análisis materialista dialéctico y en el cálculo de las condiciones materiales de desarrollo de la sociedad dada, la correlación de clases en ella, etc. En cambio la táctica del Partido consiste en el conjunto de acciones prácticas que derivan de los resultados del estudio concreto de la realidad. No basta poseer una "buena" teoría, hay que saber aplicarla a la realidad. Hablando en términos generales, la dialéctica es el "álgebra de la revolución". Si esto se ha dicho de la dialéctica de Hegel, entonces la dialéctica materialista es el álgebra de la revolución en el verdadero significado de la palabra. Pero el arte de la política consiste en saber traducir las fórmulas algebraicas al lenguaje de la aritmética. No basta conocer las leyes generales del desarrollo de la sociedad; el político tiene que vérselas también con las "particularidades", con las condiciones específicas del "momento que corre", etc., debe apreciar acertadamente el "momento" político dado, tanto en conexión con toda la línea general del desarrollo como con las perspectivas próximas y lejanas del proceso de desarrollo. Sólo sobre la base de una orientación y una valoración acertadas del "momento que corre" es posible una línea táctica correcta, que consiste ya en una maniobra hábil, ya en una serie de escaramuzas con el enemigo, ya en la batalla decisiva, etc. En una palabra, la política es al mismo tiempo una ciencia y un arte.

La política marxista se diferencia también de la política de los partidos burgueses, porque está enteramente impregnada de espíritu científico, porque descansa en una multilateral *teoría del desarrollo.* "Después de poner al descubierto, ya en los años 1844-1845, uno de los defectos fundamentales del viejo materialismo, el de no poder comprender las condiciones ni apreciar la importancia de la actuación práctica revolucionaria —escribe Lenin— Marx consagra durante toda su vida una atención incesante, a la vez que a los trabajos teóricos, a las cues-

tiones de la táctica de la lucha de clases del proletariado. A este respecto *todas* las obras de Marx, y muy especialmente los cuatro volúmenes de su correspondencia con Engels, publicados en 1913, nos ofrecen una cantera gigantesca de materiales. Estos materiales distan mucho de estar debidamente clasificados, sistematizados, estudiados y elaborados. Por eso tendremos que limitarnos aquí únicamente a las observaciones más generales y breves y subrayar que el materialismo, despojado de *este* aspecto, era con justicia considerado por Marx materialismo a medias, unilateral, sin vida. *Marx determinó la misión fundamental de la táctica del proletariado en estrecha y rigurosa conexión con todas las premisas de su concepción materialista y dialéctica del mundo.* (Subrayado por mí. - A. D.). Sólo la consideración objetiva del conjunto de las relaciones mutuas de todas las clases sin excepción que forman la sociedad dada, y teniendo en cuenta, por tanto, el grado objetivo de desarrollo de esta sociedad y sus relaciones mutuas con otras sociedades, puede servir de apoyo a la táctica justa de la clase de vanguardia. Con ello se examinan todas las clases y todos los países no de un modo estático, sino dinámico, es decir, no en estado de inmovilidad, sino en movimiento (movimiento cuyas leyes emanan de las condiciones económicas de vida de cada clase). El movimiento, a su vez, se examina no sólo desde el punto de vista de lo pasado, sino también desde lo futuro, y, además, no con el criterio vulgar de los «evolucionistas», que sólo ven los cambios lentos, sino dialécticamente: «en los grandes procesos de desarrollo histórico veinte años equivalen a un día —escribía Marx a Engels,— si bien luego pueden venir días en los que se condensen veinte años»"(9).

Vemos, pues, que Lenin considera la táctica de la lucha de clases del proletariado a la luz de la filosofía del materialismo dialéctico. La táctica del proletariado, prosigue Lenin, debe tener en cuenta en cada grado de su desarrollo, en cada momento, la dialéctica objetivamente inevitable de la historia humana, vinculando el momento dado con el "objetivo final", las tareas e intereses inmediatos de la clase obrera con el porvenir de todo el movimiento, la actividad práctica revolucionaria en general con los fundamentos de la concepción materialista dialéctica del mundo, es decir, con los fundamentos filosóficos del marxismo en su conjunto. La concepción tan profunda, que vemos en Lenin, del marxismo y de la política como ciencia y arte que descansan en aquélla, hizo posible la victoria del proletariado, dirigido por el Partido marxista, en octubre de 1917. Parafraseando en cierto modo las palabras del joven Marx sobre las relaciones entre la filosofía y el proletariado, puede decirse que la teoría del materialismo dialéctico fue y es la cabeza del movimiento de liberación del proletariado. Los pensamientos, las ideas, la teoría, se convierten en realidad; el proletariado no puede suprimirse a sí mismo sin transformar sus ideas, su teoría, su realidad, pues su teoría, según las palabras de Marx, no es más que "la realidad que tiende a la idea".

La Revolución de Octubre y los diez años de construcción socia-

(9) *Ibíd.*, t. XXI, pág. 58.

lista significan la encarnación en la realidad de la teoría del marxismo, la teoría del materialismo dialéctico. Pero si la Revolución de Octubre y el Estado proletario conquistado por ella, señalan la transformación de la teoría marxista en realidad, la nueva realidad, la nueva época histórica que ha iniciado el proletariado en el poder, naturalmente ha elevado el marxismo a la condición de doctrina de Estado oficial, de ideología dominante. Si el marxismo "conquistó" el Estado proletario, el Estado proletario, a su vez, colocó al marxismo en el poder en el sentido de su papel dirigente en el proceso de construcción del socialismo.

¿Cuál es la diferencia entre el materialismo *dialéctico* y el viejo materialismo, el materialismo premarxista? La diferencia reside en que el primero no es materialismo en general, sino en que es materialismo *dialéctico*. No nos proponemos hacer aquí una exposición de los fundamentos del materialismo dialéctico. Pero es necesario señalar que la dialéctica materialista es la teoría del *desarrollo* más consecuente y universal. "Analizando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias y refiriéndolas a las condiciones perfectamente determinables de vida y producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas «predominantes» o en la interpretación de las mismas y poniendo al descubierto las *raíces* de todas las ideas sin excepción y de todas las diversas tendencias manifestadas en el estado de las fuerzas materiales de producción —dice Lenin— el marxismo mostró el camino para el estudio multilateral que abarca todos los aspectos del proceso de origen, desarrollo y decadencia de las formaciones económico-sociales"(10).

En una palabra, toda la teoría de Marx descansa en la única teoría científica-filosófica correcta del desarrollo, en la dialéctica materialista, que estudia todos los fenómenos en su movimiento (nacimiento, desarrollo y muerte), en la infinita ascensión de lo inferior a lo superior, según se expresa Engels, y como el conjunto de tendencias *contradictorias* que actúan en el seno de una sociedad dada en cuanto se trate precisamente de ésta. Sólo la teoría marxista del desarrollo, que ve en todas partes formas transicionales y transitorias, ofrece la posibilidad de prever científicamente los acontecimientos. La dialéctica materialista como teoría del desarrollo, concebida con esta amplitud, sirvió a Lenin y al Partido por él dirigido como instrumento teórico en la lucha por la dictadura del proletariado y la sociedad socialista.

Si tomamos la afirmación hegeliana, a primera vista abstracta: en la tesis se contiene ya la antítesis, es decir, su negación, con la particularidad de que esta negación no es una negación vacía, desnuda, sino una negación determinada, y la traducimos a un lenguaje más comprensible, ella significa que de la forma dada puede desarrollarse no cualquier otra forma, sino una forma enteramente *determinada*: de la sociedad capitalista, por ejemplo, puede desarrollarse sólo la sociedad socialista. En este sentido nosotros, los marxistas, también decimos que

(10) *Ibid.*, t. XXI, pág. 340.

el capitalismo crea ya en sus propias entrañas los elementos del nuevo régimen, crea a su sepulturero; que el proletariado es la "negación" de la sociedad burguesa; hablamos de las leyes y *tendencias* del desarrollo, es decir, de la *dirección* determinada, en la cual se cumple el desarrollo de la sociedad. Una vez que está dada la *dirección*, el curso general del desarrollo y las leyes objetivas de este desarrollo, es natural que, sobre esta base, sea posible también formular predicciones de futuro. El método metafísico, que considera todos los fenómenos y cosas como acabados y definitivos, no puede servir, por supuesto, como base para la teoría del desarrollo, privándonos así de la posibilidad de una previsión científica. Pero incluso "la idea habitual de evolución", valgan las palabras de Lenin, también es insuficiente, unilateral, pues niega el carácter *contradictorio* del desarrollo, las interrupciones de la gradualidad, es decir, el carácter de "a saltos" del proceso de desarrollo, lo que conduce de hecho al renacimiento de la metafísica. Esto lo vemos con particular claridad en el ejemplo de los llamados "demócratas puros", tales como Kautsky, Hilferding, Renner, etc., que, en su defensa de la democracia burguesa y de la negación de la revolución proletaria para conquistar el Estado obrero, llegan en la práctica a admitir que la democracia burguesa es una institución eterna e inmutable. Son evolucionistas y no dialécticos. El evolucionismo se distingue de la dialéctica revolucionaria porque admite la posibilidad infinita de desarrollo de la *forma dada*, sin ver su *limitación histórica*, su carácter transitorio, su sustitución por otra forma *cualitativamente* distinta de ella, mediante el *salto*, mediante la *revolución*.

Sólo la teoría marxista del desarrollo, la dialéctica materialista, permite formular y predecir, sobre la base, claro está, del estudio concreto de la realidad, *el curso general del desarrollo* de esta realidad. La Revolución de Octubre y el advenimiento de la época de la construcción del socialismo son la más grandiosa confirmación de la veracidad de nuestra teoría.

II

La teoría del marxismo se ha desarrollado a lo largo de su historia, que abarca ochenta años, en la lucha con toda clase de tendencias burguesas y pequeñoburguesas hostiles. Si hubiera que señalar algunas etapas en el desarrollo del marxismo ruso, bastaría mencionar aquí la lucha del marxismo con el populismo, con los denominados marxistas legales, con el kantismo, con el struvismo, más tarde, durante la primera Revolución de 1905, con el machismo, con la filosofía de Bogdánov, con los "constructores de Dios" y luego con los liquidadores, con la ética kantiana, que debía justificar desde el punto de vista filosófico al socialpatriotismo, etc. Pero, pese a todas estas llamadas "crisis", el marxismo ha salido de ellas más fuerte, pues una teoría con vitalidad no perece en la lucha, sino que se desarrolla y se enriquece. En tales condiciones cabía pensar que, *después* de la Revolución de Octubre, el materialismo dialéctico no encontraría, por lo menos entre los mar-

xistas, objeciones y críticas y se desarrollaría, sobre la base de la enorme experiencia revolucionaria y del trabajo positivo, en todas las disciplinas científicas en el sentido de su reelaboración desde el punto de vista del método marxista, pues la *revolución* es la fuerza motriz, tanto de la ciencia y de la filosofía como de toda teoría en general. Ella revoluciona los propios *fundamentos del pensamiento* de las grandes masas; la revolución por su misma esencia trae consigo una revolución *metodológica*, la "revisión de los valores" desde el punto de vista de la ideología de la clase victoriosa. En general así ha ocurrido. Somos en verdad testigos del florecimiento del marxismo en todos los campos del conocimiento.

Pero sería erróneo pensar que en las condiciones del Estado proletario, el marxismo no tenga que combatir contra toda suerte de desviaciones y, también, contra tendencias directamente hostiles que reflejan las contradicciones de la realidad misma. En una palabra, el marxismo se desarrolla en medio de contradicciones. Sin detenernos en todas las etapas del desarrollo del marxismo en los últimos diez años y tomando sólo algunas desviaciones en el campo de la filosofía del marxismo, señalaremos aquí que en los primeros años de la revolución, cuando todas las fuerzas y la atención se concentraban en los numerosos frentes de la guerra civil, en nuestro país ejerció considerable influencia la filosofía de Bogdánov.

Tras los pasos de Bogdánov siguió un grupo de camaradas encabezado por Minin que, en 1922, en las páginas de "Bajo la Bandera del Marxismo" formuló la consigna "Fuera la filosofía". Este artículo afectaba sobre todo a la redacción de "Bajo la Bandera del Marxismo" puesto que ella había escrito en su declaración: "Hay que templarse en la escuela de la *filosofía de Marx* para llegar a ser comunistas firmes, seguros, inquebrantables". Cierto es que, dos meses después, en su artículo "Sobre el significado del materialismo militante", Leniu subrayó aun más vigorosamente la importancia de la filosofía del marxismo, de lo que lo había hecho la redacción. Pero esto no fue óbice para que el camarada Minin persistiera en sus erróneas concepciones e incluyera no solamente a mí, pecador, sino también a Lenin y Plejánov, entre quienes "trompetean" sobre la filosofía del marxismo.

Las ideas del propio Minin eran extremadamente "radicales". "Existen tres modos de concebir el mundo: la religión, la filosofía y la ciencia. Los marxistas se embrollan, dice, en esos tres pinos, en vez de, primero, "echar por la borda desde el puente de mando tras la religión también a toda la filosofía", como escribía este autor. "Al proletariado le queda y debe quedarle la ciencia, pero ninguna filosofía". Además, en su negación radical, el autor partía principalmente de que la filosofía es una ideología *burguesa*. Al parecer, ni siquiera se le ha ocurrido a Minin, que la burguesía también tiene alguna "relación" con la ciencia y que con este enfoque sería fácil declarar que la ciencia (así como toda la cultura) es también burguesa y, sobre esta base, echarlas simplemente por la borda. Pero los marxistas han defendido y defienden no la filosofía burguesa, sino el materialismo dialéctico, la filosofía del marxismo.

Minin ridiculizaba la afirmación de que "el proletariado tiene su propia filosofía, que es una filosofía de acción y de lucha, del conocimiento científico y de la práctica revolucionaria". ¿Acaso es esto falso? ¿Acaso este consejo "radical" del camarada Minin de arrojar por la borda la filosofía marxista, si se le siguiera, no llevaría al desarme ideológico del proletariado? En oposición a los *liquidadores* de la teoría marxista, Lenin por esa época, en las páginas de "Bajo la Bandera del Marxismo", defendía el punto de vista de que "sin un sólido basamento filosófico ninguna ciencia natural, ningún materialismo puede sostener la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y contra el restablecimiento de la concepción burguesa del mundo". Además, Lenin indicaba que "las ciencias naturales no pueden prescindir en ningún caso de las conclusiones filosóficas". Y exigía que los naturalistas marxistas no se despreocuparan de la filosofía en general y de la dialéctica en particular.

Antes de Minin había hecho mucho ruido otro "reformador" incomparablemente más radical. Nos referimos a Enchmen. En 1919 se publicaron sus "18 tesis". Este "extraordinario" autor afirmó lisa y llanamente que el materialismo dialéctico es un *engaño de los explotadores*. "La concepción del mundo —escribía— es una invención de los explotadores; con el advenimiento de la época de la dictadura del proletariado estamos contra la «concepción del mundo». Estamos por el «sistema único de los movimientos orgánicos», por el sistema proletario y próximamente comunista". Nuestro autor vinculaba el triunfo de masas del "sistema único de los movimientos orgánicos" con el período de la dictadura del proletariado, con la muerte de todos los valores explotadores, superiores y "eternos" de la razón, del "conocimiento", de la "lógica", de las ideologías en general. Más adelante auguraba: "A medida que se difunda entre los obreros rusos avanzados una concepción clara de las afirmaciones que se exponen en los capítulos siguientes, acerca de la teoría de la nueva biología sobre el retorno masivo, en la época de la dictadura del proletariado, de la muerte de la lógica, incluida también la lógica dialéctica, el mismo viraje se realizará con el papel revolucionario de la figuración en la literatura filosófica marxista de los elementos de la lógica dialéctica hegeliana y esta particularidad de la literatura filosófica marxista adquirirá entonces un carácter reaccionario"[11].

Desde el punto de vista de la "teoría de la nueva biología", el conocimiento es histórico y relativo, pero no en el sentido habitual marxista, sino en un sentido extraordinario: el conocimiento es *inherente sólo a la sociedad de clases*. En la época de la dictadura del proletariado comienza la *extinción* del conocimiento para *desaparecer* por completo en la sociedad comunista. "Tras el derrocamiento de las clases explotadoras —escribía Enchmen— comienza el debilitamiento masivo, la desaparición y luego la muerte total, la explosión, la extinción de las reacciones del «conocimiento»".

---

(11) *E. Enchmen*, "La teoría de la nueva biología y el marxismo", I, 1923, págs. 70-71.

Antes de dejar a Enchmen es interesante citar su "profecía" a propósito del "éxito extraordinario de su teoría de la nueva biología". "Estamos profundamente convencidos —escribía— de que en los próximos años veremos con los lectores muchas ediciones de este folleto (se trata del folleto "Dieciocho tesis sobre la teoría de la nueva biología". - A. D.) y presenciaremos muchas veces cómo los obreros, al estudiar este folleto, lo hojearán con sus manos encallecidas; estamos profundamente seguros, además, de que en ese momento no lejano, todas las obras que hoy son consideradas las más autorizadas sobre la filosofía del marxismo, se cubrirán del modo más lamentable, con capas de polvo cada vez más espesas en los estantes de las bibliotecas escolares. No abrigamos la menor duda de que la teoría verdadera, auténtica del marxismo, tal como la encontramos en los mejores pasajes de las mejores, de las más grandes obras de Carlos Marx, en los próximos años entrará en el ancho camino de la teoría de la nueva biología. Escribimos este libro para mostrar a los obreros revolucionarios rusos que la teoría de la nueva biología es el desarrollo directo e inevitable del marxismo auténtico, ortodoxo"[12].

Hemos dedicado tanto espacio a Enchmen no porque sus puntos de vista en sí mismos merezcan especial atención. Toda su obra está impregnada de dilettantismo, de una tremenda confusión e ignorancia. Estamos seguros de que las "ideas" de Enchmen pueden provocar en el lector actual sólo una risa homérica. Pero en su tiempo, con su "radicalismo", con su nihilismo teórico, ejercieron influencia sobre una parte de la juventud estudiosa. En algunos institutos de enseñanza superior se formaron círculos especiales de "te-enc-bistas"(*), en los cuales se estudiaban con fervor los escritos del recién aparecido profeta. Este hecho impulsó a los marxistas revolucionarios a responder duramente a Enchmen.

Pese a que el enchmenismo, como teoría evidentemente hostil al marxismo, está hoy casi olvidado, subsisten aún algunos de sus elementos. Si volviéramos a la época de los años 1919-1923, habría que admitir que el enchmenismo era un intento de "sistematizar" diferentes desviaciones. Lo impregnaba el idealismo burgués (solipsismo filosófico), la hostilidad al materialismo, el practicismo o "empirismo" pequeñoburgués o *mercantilista*, la negación de toda teoría, de toda "ideología", que, según él, no tienen cabida en la sociedad comunista. Las resonancias de esta "filosofía" de Enchmen se perciben también en la consigna de Minin "Fuera la filosofía", en la errónea concepción de la *ideología* que encontramos en una serie de camaradas que se manifestaban en aquellos años a este respecto, en la prédica del materialismo *mecanicista* (especialmente en psicología), en la incomprensión de la importancia de la teoría y de la *dialéctica* materialista en particular.

El último quinquenio se caracteriza por una profunda labor en todos los dominios del marxismo, particularmente en la esfera de la

---

(12) *Ibíd.*, págs. 23-24.

(*) De T.N.B., iniciales de "teoriia novoi biologuii", teoría de la nueva biología. (Nota de la ed. española).

dialéctica materialista. El materialismo dialéctico penetra gradualmente en nuevas disciplinas científicas, dominándolas y reelaborándolas desde el punto de vista del marxismo. Este hecho contribuye por un lado a establecer la *unidad*, la unión y fecundación recíproca de todas las disciplinas científicas, y por otro, a enriquecer y profundizar el propio materialismo dialéctico como concepción del mundo y como método.

A la par con esta saludable tendencia en el campo del marxismo teórico, corresponde señalar también la lucha encarnizada que en los últimos años se libra entre los dialécticos y los mecanicistas. Estos últimos reproducen, sobre una nueva base, todas las anteriores desviaciones y, en particular, los motivos fundamentales del enchmenismo. Esto puede parecer, a primera vista, extraño, no sólo a las personas poco familiarizadas con nuestro desarrollo filosófico. En realidad, los mecanicistas promovieron la consigna: "la ciencia es en sí misma filosofía", es decir, la consigna de la negación de la filosofía del marxismo, la prédica del materialismo *mecanicista*, la negación de la *dialéctica*, la acusación a Engels de semiidealismo y vitalismo. Mucho más podría decirse de los mecanicistas, pero para un artículo de conmemoración es suficiente con lo dicho, tanto más cuanto que aún no se ha acallado la batalla en este frente.

Haciendo un balance de lo expuesto, consideramos especialmente importante subrayar que el marxismo se ha desarrollado, también en el correr de los últimos diez años, en medio de contradicciones que reflejaban las tendencias contradictorias en el desarrollo de nuestra realidad. En cada viraje brusco estas contradicciones se manifiestan con especial agudeza. Por otro lado, es necesario señalar además que como resultado de la Revolución de Octubre, el marxismo se ha adueñado de las masas, se ha convertido en una "ideología" reconocida por todos. Pero los nuevos cuadros que han comprendido el marxismo, no tienen en gran medida tradiciones marxistas, carecen del temple que dan los años, no han pasado la escuela necesaria. Por esta circunstancia también se explica la aparición de diferentes "desviaciones".

El materialismo dialéctico de la época prerrevolucionaria se desarrolló y fortaleció en lucha con toda suerte de corrientes y tendencias hostiles. El materialismo dialéctico, que constituye la base de todo el marxismo, ha demostrado su superioridad teórica en el correr de ochenta años. La Revolución de Octubre ha sido el más grandioso triunfo y la verificación práctica del marxismo.

La revolución social, que ha "trastocado" el pensamiento y las ideas, las concepciones y los puntos de vista de muchos millones de personas, debía acarrear consigo una revolución en todos los campos de la vida y del conocimiento. La Revolución de Octubre debía provocar, ante todo, una revolución *metodológica*, es decir, un cambio en la orientación general. Desde este nuevo punto de vista había que reconstruir el mundo. Naturalmente, en esta nueva senda, hubo que enfrentar dificultades, toda clase de obstáculos, numerosos problemas totalmente nuevos. Todo esto condicionó la aparición de diferentes desviaciones que, sin embargo, fueron superadas felizmente. De la lucha con-

tra estas desviaciones, el marxismo siempre ha salido más fuerte y con una mayor experiencia. Si el marxismo prerrevolucionario era principalmente un arma de la revolución, un instrumento de destrucción del régimen burgués, bajo la dictadura del proletariado se justifica brillantemente también como teoría de la *construcción del socialismo*, de la construcción de una cultura nueva. El papel rector del método marxista, el materialismo dialéctico, en el campo de las ciencias sociales y naturales así como en el campo de la construcción práctica del socialismo, en las condiciones del Estado proletario conduce a realizar la *unidad* de la teoría y la práctica, del conocimiento científico y la actividad revolucionaria sobre una nueva y más alta base histórica.

2. OCTUBRE Y EL MARXISMO[13]

La Revolución de Octubre está estrechamente vinculada con la teoría del marxismo, con la concepción marxista del mundo, con el materialismo dialéctico. La Revolución de Octubre podía realizarse sólo bajo la condición de que se aplicara acertadamente un método rigurosamente científico, el método de la dialéctica materialista.

Cuando con Bernstein y sus partidarios, el revisionismo promovió la idea del *debilitamiento* y la *conciliación* de las contradicciones de clase, su primera tarea consistía en *negar precisamente el método del marxismo*, es decir, la dialéctica materialista.

Lo curioso es que los filósofos del revisionismo europeo-occidental comprenden muy bien la significación revolucionaria de la dialéctica marxista, y precisamente por eso, actuaban y actúan conscientemente contra ella.

Entre el revisionismo y el marxismo revolucionario, dice el filósofo del revisionismo actual, Mark, existe oposición tanto respecto al *método* como a la *concepción del mundo*. El autor señala sin rodeos que el *marxismo revolucionario* está indisolublemente vinculado, desde el ángulo metodológico, con la *dialéctica*, mientras que el revisionismo lo está con el *rechazo de la dialéctica*. Por ello, el autor ensalza a Bernstein, quien, a fines del siglo pasado, tuvo el valor de pronunciarse contra la dialéctica.

Por el contrario, el gran jefe del proletariado revolucionario, Lenin, al igual que Marx y Engels, no sólo sostenía y defendía la dialéctica materialista, por ver en ella el único método revolucionario, el único método científico correcto, sino que aplicaba este método con maestría asombrosa a todas las cuestiones grandes y pequeñas de la revolución.

En el siguiente fragmento, por ejemplo, se aprecia con claridad

(13) El presente artículo es el discurso abreviado que el autor pronunció en la sesión solemne del RANION con motivo del décimo aniversario de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

que Lenin veía precisamente en la dialéctica materialista la esencia de la teoría de Marx y Engels.

Al caracterizar lo esencial de la correspondencia de Marx y Engels, Lenin escribía: "Si intentáramos determinar con una sola palabra lo esencial, por así decirlo, de toda la correspondencia, el punto en el que se concentran todas las ideas expresadas y analizadas, acudiríamos a la palabra *dialéctica*. La aplicación de la dialéctica materialista a la revisión de toda la economía política desde sus fundamentos —a la historia, a las ciencias naturales, a la filosofía, a la política y a la táctica de la clase obrera—, es lo que, más que nada, interesaba a Marx y Engels; en todo aportan ambos lo más esencial y lo más nuevo, en esto consiste su paso genial hacia adelante en la historia del desarrollo del pensamiento revolucionario"[14].

Lenin no sólo subrayaba que la esencia del marxismo reside en la dialéctica materialista, sino que él mismo era un dialéctico genial e hizo mucho por el desarrollo de la dialéctica materialista; todos los éxitos prácticos de nuestro movimiento revolucionario, la propia Revolución de Octubre, la conquista del poder por el proletariado, el despliegue exitoso de la construcción del socialismo, son el resultado del estudio y análisis dialéctico de las condiciones históricas concretas, de las contradicciones internas de clase de la sociedad y de la ajustada lucha de clases sobre la base del estudio y de la aplicación acertada de la dialéctica materialista a los fenómenos sociales, a la historia contemporánea.

El poderío del proletariado está determinado en gran medida por su concepción científica marxista-leninista del mundo. En cambio, todas las fracciones de la burguesía y todas las tendencias del pensamiento burgués, están vinculadas por la hostilidad al marxismo y su adhesión al idealismo.

En los países donde domina la burguesía, bajo las formas más democráticas de su poder, todas las instituciones científicas y docentes, toda la literatura y la prensa están impregnadas por la hostilidad y el odio a las ideas y corrientes científicas avanzadas, especialmente al marxismo.

El materialismo dialéctico no sólo no puede convertirse allí en doctrina dominante, sino que es una teoría perseguida, oprimida. Y en la medida en que el marxismo revolucionario se va difundiendo con creciente amplitud y profundidad, los ideólogos burgueses procuran domesticarlo, privarlo del espíritu revolucionario y corregirlo con el idealismo y el liberalismo.

En cambio, el proletariado llegado al poder hace naturalmente de su concepción del mundo, de su ideología, la teoría dominante.

En nuestro país, la concepción burguesa del mundo ha sido derrotada del mismo modo que lo fue la burguesía como clase dominante en el campo económico y político-social. El nuevo régimen económico y político-social en el cual el proletariado es la clase dominante y donde se desarrolla una amplia construcción socialista exige el dominio de la

(14) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XIX, pág. 503.

ideología proletaria. El marxismo es en nuestro país la ideología dominante, oficial, estatal. Los pequeñoburgueses se quejan del socialismo también por este motivo. Pero no puede ni debe ser de otro modo, pues las ideas de la clase dominante son también las ideas dominantes.

La lucha ideológica, la lucha por nuestra concepción del mundo y nuestra orientación metodológica es para nosotros parte inseparable de la lucha de la clase obrera por el socialismo. Por eso luchamos y lucharemos en lo sucesivo por el dominio de la teoría del marxismo en todos los campos del conocimiento, sin hacer, a este respecto, ninguna concesión a la concepción burguesa del mundo, pues la superioridad incomparable del marxismo y de la metodología revolucionaria, dialéctica, sobre ella, no admite duda alguna. Al defender la ciencia marxista, el método marxista de investigación, defendemos al mismo tiempo un *tipo superior de conocimiento científico*. Para nadie es un secreto que los científicos burgueses realizan verdaderamente algunos trabajos valiosos sólo en la medida en que *se aproximan* al materialismo dialéctico. Así, pues, la lucha por el materialismo dialéctico es al mismo tiempo una *lucha por la ciencia*.

En realidad, obsérvese qué es hoy la concepción burguesa del mundo. ¿Acaso no está impregnada hasta la médula de idealismo y de elementos místico-religiosos? ¿Por qué el oscurantismo abierto debe recibir de nuestra parte una protección especial? No, la emancipación del proletariado y, junto con él, la emancipación de todos los trabajadores de los grilletes de la esclavitud material, presupone también la liberación de la humanidad de la esclavitud espiritual. El socialismo es tan incompatible con una concepción místico-religiosa e idealista del mundo como con la técnica primitiva. El socialismo es posible bajo el más amplio y profundo desarrollo y florecimiento de la ciencia y la técnica. Pero la posibilidad de la realización total del socialismo presupone también una *revolución en la conciencia* de las masas trabajadoras y ante todo del proletariado. Por primera vez en la historia humana, la concepción científica del mundo se convierte *en concepción del mundo no de algunos elegidos, sino de las más amplias masas populares*. Esta revolución en la concepción del mundo tiene también una importancia histórica universal y es, a la par, la condición necesaria y la garantía de la realización del socialismo.

El revisionismo internacional, como ya he dicho, ha renunciado hace tiempo a la concepción del mundo y al *método* marxistas a pretexto de la crítica al "hegelianismo" y los "esquemas hegelianos" en el marxismo.

En cambio el marxismo revolucionario ve en el método del materialismo dialéctico un instrumento de la revolución y de la construcción socialista. Bajo la dictadura del proletariado el materialismo dialéctico se convierte, naturalmente, en la ideología dominante. Durante los diez años transcurridos el marxismo ha desempeñado el papel dirigente, tanto en nuestra vida teórica como en nuestra práctica económica y política. En nuestro país el marxismo domina incompartidamente en toda la ciencia social, desde la filosofía hasta la táctica de la

clase obrera. El marxismo no es para nosotros un dogma muerto, sino una ciencia viva que se desarrolla junto con la vida social. Bajo el nuevo régimen social, el marxismo se ha enriquecido con obras muy valiosas, ya que debemos dar respuestas concretas a los nuevos problemas promovidos por el desarrollo de las relaciones socialistas.

El marxismo ha descubierto las leyes fundamentales del desarrollo y del hundimiento del capitalismo. Después del establecimiento de la dictadura del proletariado en la URSS, la historia nos ha colocado en una situación especial; el proceso de desarrollo del período de *transición* del capitalismo al comunismo no había sido estudiado anteriormente por nadie, pues por primera vez en la historia ha comenzado un período enteramente nuevo, una nueva época. Debemos iniciar nuevos caminos, aún no conocidos en la historia, no conocidos por ninguna sociedad humana. Allí donde se trata de construir la sociedad socialista, de transitar a un tipo nuevo y superior de sociedad, de destruir todos los residuos del viejo régimen, es comprensible el más profundo respeto y agudizado interés hacia el método de la dialéctica marxista. La nueva época histórica exige ser abordada no de modo dogmático y trivial, sino mediante el estudio riguroso de las condiciones concretas y de sus peculiaridades históricas. El materialismo dialéctico nos sirve de poderosa palanca en este gran proceso de reconstrucción de la sociedad. Pero el traslado mecánico de resultados acabados de una formación social a otra, opuesta, es inadmisible desde el punto de vista de la dialéctica materialista. La dialéctica materialista no es un esquema que se aplica, sencillamente, a tal o cual campo del conocimiento; exige el estudio concreto de la realidad, se apoya en la amplia base de la experiencia.

Las particularidades de nuestra época nos exigen imperiosamente la profundización y desarrollo de nuestra ciencia, de la dialéctica materialista. Pues cada día chocamos prácticamente con la cuestión de cómo abordar tal o cual nuevo problema, y los nuevos problemas, nunca planteados ante el marxismo y el socialismo, son innumerables.

Bajo la dictadura del proletariado, el método —vías y modos de investigación— adquiere especial importancia, pues nuestro *nuevo camino histórico* puede ser correctamente esclarecido y logrado sólo en el caso de que dominemos bien el método del materialismo dialéctico, estudiando con su ayuda *las nuevas leyes de la época de transición y de la sociedad socialista.*

Por ello es que en nuestro país *los problemas de la metodología* han pasado a primer plano en todos los campos, tanto del conocimiento como de la acción. Y por eso es que el revisionismo internacional grita con particular fuerza acerca de un "marxismo soviético", particular, de una "concepción soviética del mundo", sin comprender el profundo sentido y significación de estas palabras. Sí, ¡hay un "marxismo soviético" particular! Es la doctrina revolucionaria de Marx y Engels enriquecida con la doctrina de Lenin, con la experiencia de la Revolución de Octubre y con todo un decenio de lucha y construcción del socialismo. El "marxismo soviético" es el marxismo en la fase his-

tórica más elevada del desarrollo de la sociedad y de la lucha de clases del proletariado. Los "filósofos" del revisionismo no son capaces de comprenderlo.

En ningún país burgués el marxismo ha logrado tan notables éxitos, un florecimiento tan extraordinario como en la URSS, en el sentido de su difusión entre las amplias masas y de su *papel dirigente* en todos los campos del conocimiento. Las más valiosas contribuciones a la teoría y la práctica del marxismo las ha hecho, sin duda, Lenin. Sus obras clásicas sobre las cuestiones de la dialéctica, de la teoría del imperialismo, de la revolución proletaria y de la dictadura de la clase obrera, su crítica del revisionismo y del reformismo internacionales, tienen una importancia imperecedera y constituyen el tesoro del proletariado mundial. En ellas aprenderán generaciones enteras de revolucionarios. La influencia excepcional e inigualable de Lenin sobre el pensamiento teórico contemporáneo, su autoridad inapelable en todos los dominios de las ciencias sociales, radica en que él penetró más profundamente que nadie en la esencia del método marxista, en la esencia de la dialéctica materialista, aplicándola genialmente a todos los campos del conocimiento. Nuestro decenio también se halla bajo el signo del leninismo, entendido como continuación y desarrollo del marxismo revolucionario en las condiciones de la lucha por la dictadura del proletariado y la construcción del socialismo.

Pasando ahora a nuestras conquistas en el dominio de disciplinas aisladas, será justo subrayar, ante todo, que en el dominio de la concepción del mundo hemos obtenido una de las más grandes victorias. El idealismo ha sido desplazado casi por completo y sin dejar residuos, y no ejerce absolutamente ninguna influencia en las escuelas superiores ni en la literatura científica. Los idealistas procedentes del mundo viejo se ocultan púdicamente de la luz del día, pues no desean ser objeto de escarnio y revelar abiertamente su naturaleza reaccionaria. El "sector" idealista-burgués de la ideología, que es el reflejo del sector capitalista de la economía, vive en los traspatios. El "sector" ideológico materialista-proletario, por el contrario, ocupa los puntos de comando dominantes en virtud de su inmensa superioridad científica y de su fusión con los intereses del proletariado.

¿Qué puede oponer el sector ideológico burgués a nuestra concepción del mundo? ¡El más sombrío medievalismo! Véase qué escriben los llamados "eurasistas": "A la ideología de los comunistas hay que oponer una ideología no menos, sino más valiosa. Esta ideología más valiosa es el cristianismo ortodoxo". "Si queremos encontrar una ideología absolutamente verdadera, absolutamente indudable, en sus bases, debemos buscar estas bases en la religión, en la fe". "Y la verdadera religión es el cristianismo ortodoxo". Este delirio de guardia blanco suena en verdad como una voz de ultratumba de la historia y no puede encontrar eco alguno en nuestro país.

En su inmensa mayoría, nuestros científicos están conscientemente situados en el terreno de la concepción materialista del mundo, o se hallan bajo su influencia ideológica. En el campo del materialismo filosófico nuestras conquistas se han manifestado en el último decenio

en la gran demanda de literatura materialista. Actualmente están editados en lengua rusa casi todos los clásicos del pensamiento materialista mundial. A la vez se elabora también especialmente la historia del materialismo. En los últimos años ha aparecido una serie de monografías sobre los más grandes materialistas, tales como Feuerbach, Diderot, Hobbes, Helvecio, Epicuro y otros, sin hablar ya de las obras dedicadas a Lenin como filósofo. Nuestras instituciones han editado recopilaciones de Lenin y Plejánov en decenas de miles de ejemplares.

Por las causas que ya he mencionado, la dialéctica materialista ha conquistado el lugar principal en nuestra labor teórica. En este dominio podemos señalar avances considerables. En nuestro país, la dialéctica se desarrolla hoy verdaderamente desde todos los ángulos, tal como lo exigía Lenin. Por otra parte se aplica profundamente como método superior de pensamiento e investigación en todos los campos del conocimiento, es decir, se verifica constantemente en la práctica. Además, la dialéctica es estudiada por nosotros a la luz de su desarrollo histórico.

Nuestra ciencia marxista ha sido enriquecida en los últimos años en el campo de la dialéctica con valiosísimas obras clásicas de Lenin y Engels. La aparición de la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels fue un gran acontecimiento en nuestra literatura marxista. Hasta el propio hecho de que esta notable obra de Engels, treinta años después de la muerte de su autor, haya aparecido en la Unión Soviética, es significativo en extremo.

La bancarrota e impotencia teóricas del revisionismo se han manifestado en la "cesión" de la herencia literaria de Marx y Engels a los comunistas rusos, a quienes se les ha otorgado el derecho exclusivo de editar las obras completas de los fundadores del marxismo. El primer tomo de la edición académica internacional de las obras de Marx y Engels se editó en Francfort, justamente en vísperas del décimo aniversario de la Revolución de Octubre. Esta edición monumental calculada en 42 tomos, es un gran monumento que el País Soviético, el primer Estado de obreros en el mundo, erige al gran creador de nuestra ciencia; pues desde la Revolución de Octubre el centro del movimiento obrero y socialista mundial y con él, el centro de la ciencia y del pensamiento proletario marxista, se ha trasladado a nuestro país.

Es invalorable el aporte que ha hecho Lenin en el dominio del *materialismo histórico* como método de las ciencias sociales, pues cada uno de sus artículos, libros y discursos es un brillante modelo de aplicación del materialismo histórico a cuestiones concretas.

Por otra parte, es necesario decir que los trabajos publicados en los últimos años sobre materialismo histórico se basan, de uno u otro modo, en las obras de Lenin y procuran tomar en consideración y generalizar las riquísimas experiencias de nuestra revolución y de la época de la dictadura del proletariado. El problema de las fuerzas productivas, el problema de las clases, las cuestiones de la ideología, de la "maduración" del socialismo, de la dictadura del proletariado como instrumento de construcción del socialismo, etc., todas estas cuestiones

han sido objeto de estudio tanto en nuestros seminarios como en la literatura.

En el campo de la *psicología* la lucha se sostuvo en los primeros años contra el método subjetivo y el idealismo filosófico en el que se basa ese método. Como resultado de la lucha, el materialismo en calidad de dirección metodológica fundamental, también aquí ocupó la posición dirigente. Sin embargo, desde un primer momento se ha procurado sustituir el idealismo no por el materialismo *dialéctico* sino por el materialismo *mecánico*, que considera las formas más complejas como una simple combinación mecánica de reflejos. Naturalmente que tal dirección debía llevar a negar la realidad de la conciencia, de la "caracterización cualitativa de la psiquis" y de la conducta del hombre. La psicología marxista procura superar, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, las unilateralidades tanto de la psicología subjetiva como de la objetiva y hacer su síntesis.

Antes había subrayado que nuestro punto de vista, la dirección científica, es decir, nuestra metodología, se halla estrechamente vinculada a la lucha de la clase obrera. Ahora está directamente unida al desplazamiento operado en las relaciones materiales de propiedad y al hecho de que el proletariado se ha convertido en clase dominante. La sociedad ha saltado, por así decirlo, de sus viejos carriles, ha salido de la vieja órbita y ha comenzado a girar en torno a un nuevo eje: el proletariado. Naturalmente, analizamos los viejos hechos desde un nuevo punto de vista, desde un nuevo ángulo metodológico. Esto se puede percibir particularmente en el dominio de la ciencia histórica.

En lo que concierne al llamado "materialismo económico", que frecuentemente estrechaba y tergiversaba los fundamentos del materialismo histórico, fue sometido a "rectificaciones" esenciales sobre todo por la dialéctica objetiva de la historia. Nuestra revolución obligó a ahondar nuestra concepción materialista histórica, destacando, por así decirlo, sus momentos *dialécticos*. El materialismo económico se basaba inevitablemente en una concepción fatalista y puramente automática del proceso histórico. Todos estos defectos e insuficiencias pueden ser superados sólo por la metodología marxista concebida justamente, es decir, la dialéctica materialista. En este camino hemos logrado ya grandes éxitos. Actualmente las investigaciones históricas de los marxistas se efectúan en un nivel teórico considerablemente más elevado que entre los años 1905 y 1917.

Importantes éxitos hemos tenido en el campo de la literatura y el arte. La literatura anterior a Octubre era por excelencia una literatura aristocrática, burguesa, pequeñoburguesa. El obrero y el campesino, al no ser los amos de la vida, tampoco eran objetos con plenos derechos de representación artística. Los escritores y pintores en su inmensa mayoría eran material y espiritualmente prisioneros de la burguesía como clase dominante. Por eso el pueblo, es decir, los obreros y los campesinos, figuraba en las obras de arte preferentemente como decoración que adornaba las "hazañas" de los amos de la vida. La literatura proletaria y campesina comienza a desarrollarse, es cierto, ya en las entrañas de la vieja sociedad, pero su florecimiento se inicia tan sólo

en nuestro tiempo. Al cambiar la correlación de clases en la sociedad, cambian tanto la composición de clase de los escritores como el objeto de las obras literarias. "La clase que domina en un período dado en la sociedad, domina también en la literatura y en el arte", dice Plejánov.

La literatura es una forma muy sutil y compleja del reflejo de la lucha de clases en la sociedad moderna. Todo el complejo de cuestiones vinculadas con la creación artístico-literaria, el descubrimiento de sus bases sociales, los vínculos, conformes a leyes, entre determinadas formas de creación artística y las formaciones económico-sociales, las cuestiones de la relación entre la forma y el contenido, etc., en una época de desplazamiento del eje de clase de la sociedad y del desarrollo de una nueva literatura proletaria y campesina, todo ello ha provocado a la vez, un acentuado interés hacia las cuestiones metodológicas en este dominio. El método marxista en el dominio de la teoría de la literatura y el arte logra una conquista tras otra.

Resta aún decir algunas palabras sobre la economía soviética. En relación con el proceso de reconstrucción de nuestra economía cambia de raíz el contenido de las leyes y conceptos económicos fundamentales. La economía soviética pone ya de manifiesto sus rasgos específicos y leyes originales de desarrollo. Las cuestiones metodológicas fundamentales, vinculadas con el carácter específico de la economía soviética, son objeto de polémicas y discusiones. Sólo una correcta utilización del método materialista dialéctico puede dar aquí una orientación acertada.

Es fácil comprender que no tenemos la menor posibilidad de enumerar los problemas planteados ante nosotros en el campo de la economía soviética. Del grado de tensión e intensidad con que trabaja el pensamiento teórico en el campo de la economía, hablan las muy interesantes cifras siguientes. En los últimos años se han publicado cerca de 500 libros dedicados a las cuestiones de la planificación y a la teoría de la economía soviética. Han sido escritos cerca de 2200 artículos periodísticos sobre estas cuestiones; esta producción corresponde casi enteramente a los últimos 5 ó 6 años, pues en los primeros 4 ó 5 años de la Revolución fueron escritas sólo algunas decenas de trabajos acerca de estos temas.

Muchos artículos periodísticos han sido dedicados a la utilización del método de estudio comparado de la economía capitalista y socialista en las cuestiones de la composición orgánica del capital, de la disminución de la cuota de beneficio, de la ley de la renta, de la ley de la cuota media de beneficio, de la ley del valor, de la reproducción del capital y de las crisis.

He delineado brevemente los avances de la metodología marxista en las ciencias sociales. Pero los hechos que he aducido deben inducir a cualquier hombre imparcial a reconocer la existencia de un inmenso ascenso y de grandes avances de la ciencia marxista. El marxismo desempeña hoy el papel dirigente en todos los campos de las ciencias sociales. Pero nuestros progresos en el campo de la construcción del socialismo como en todas las ciencias concretas, con arreglo a la ley de

la acción recíproca, han enriquecido extraordinariamente nuestra teoría, elevándola a un grado superior. Esto se advierte en especial en el campo de la filosofía del marxismo. Sólo pocas personas comprenden que las discusiones puramente teóricas en torno a la dialéctica y a tal o cual forma del materialismo son únicamente el reflejo de los profundos procesos de transformación que tienen lugar en nuestro país.

El método marxista se ha justificado brillantemente como teoría de explicación del mundo y como instrumento de su transformación, como instrumento de la revolución.

3. OCTUBRE Y LA DIALECTICA MARXISTA-LENINISTA[15]

La Revolución de Octubre, que ha puesto al proletariado en el poder, marca el comienzo de una nueva época histórica, un brusco viraje en el curso de la historia universal de la humanidad.

Cada nueva clase social llega a la arena histórica con su particular concepción del mundo, con su propia ciencia. En la lucha contra el régimen feudal, la burguesía promovió una serie de brillantes científicos y pensadores que se planteaban la tarea de fundamentar la nueva concepción burguesa del mundo y los nuevos métodos de conocimiento científico.

Apoyándose en todas las grandes conquistas del pensamiento filosófico y científico del pasado, los fundadores del marxismo, los grandes pensadores del proletariado, echaron las bases de una nueva ciencia, de una nueva concepción del mundo y, vinculado con ésta, de un nuevo método de conocimiento y de acción. La dialéctica materialista constituye la médula del marxismo, su eje central. La dialéctica revolucionaria de Marx y Lenin no es sólo el fruto del pensamiento abstracto, una conquista científica de sabios de gabinete; tiene su origen también en los requerimientos de la lucha de clases, es un producto de toda la práctica, de toda la experiencia histórica de los movimientos revolucionarios.

La superioridad enorme e incomparable de la ciencia marxista-leninista sobre todas las doctrinas burguesas radica en su capacidad de prever con rigor científico las direcciones fundamentales del proceso histórico, la sucesión de las leyes y formas sociales. Por primera vez en la historia de la humanidad, el genio creador de los pensadores proletarios elaboró, basándose en las nuevas formas del pensamiento y del ser, descubiertas por ellos, una nueva ciencia que ofrece al proletariado la posibilidad de actuar consciente y planificadamente, apoyándose en la dialéctica objetiva del proceso histórico.

La Revolución de Octubre es la realización de la gran previsión de

(15) "Pravda", noviembre 10 de 1929.

Marx y Lenin. La posibilidad de previsión científica radica en la esencia misma, en la naturaleza misma de la dialéctica marxista-leninista, que es el arma más poderosa del proletariado en su lucha por la reestructuración socialista de la sociedad en el actual período de reconstrucción.

Las tentativas de sustituir la dialéctica por todo género de concepciones mecanicistas (incluida la teoría del equilibrio en todas sus variedades) debían inevitablemente fracasar, porque la dialéctica marxista-leninista es la única teoría que refleja con la mayor plenitud los procesos objetivos de la realidad, y tiene en cuenta todos los cambios cuantitativos, la sucesión de las diversas formas del movimiento, las particularidades de las etapas y fases del desarrollo. Las teorías mecanicistas llevan inevitablemente a ignorar los más importantes momentos del desarrollo de esa realidad. Sólo la dialéctica materialista permite comprender los nuevos fenómenos en su originalidad y en sus nexos con el proceso dado en su conjunto.

Sólo con ayuda de la dialéctica materialista obtenemos la posibilidad de comprender las transiciones y los cambios de unas formas en otras, así como su interdependencia. La diferencia entre la lógica mecánica formal y la dialéctica consiste en que la primera encubre las contradicciones, mientras que la segunda considera la contradicción real como la ley fundamental de todo movimiento y cambio. A través de la contradicción penetramos en la esencia de las cosas, en su estructura interna y comprendemos las peculiaridades de las etapas de transición.

"Toda la dictadura del proletariado —dice Lenin— es un período de transición"; las etapas de este período de transición constituyen, a su vez, transiciones de un grado a otro, más elevado. Las particularidades de las diferentes etapas del período de transición, las particularidades de los diferentes períodos de la construcción del socialismo y del desenvolvimiento de la lucha de clases pueden ser comprendidas sólo sobre la base de su estudio dialéctico. En cambio el enfoque mecanicista de su análisis lleva inevitable e incluctablemente a negar las contradicciones de la realidad, a la negación, propia de una desviación derechista, de la existencia y el significado de la lucha de clases en el período de transición. La idea dialéctica sobre el carácter contradictorio del desarrollo social que transcurre en una encarnizada lucha de clases es sustituida por todo género de teorías mecanicistas. Es ingenuo y antidialéctico en el más alto grado concebir el período de transición como un proceso pacífico, evolutivo, como una extinción gradual e indolora de las contradicciones, como el amortiguamiento gradual de la lucha de clases. La dialéctica de la dictadura del proletariado, la dialéctica del período de transición consiste fundamentalmente en el proceso de destrucción de las clases por medio de la lucha de clases.

Las formas de la lucha de clases cambian en las nuevas condiciones, pero mientras existan clases el desarrollo se realiza a través de la lucha de clases.

El período de reconstrucción, junto con la extirpación de las últimas raíces del capitalismo en nuestro país, está acompañado simultáneamente con el reforzamiento y la agudización de la lucha de clases, con

la creciente actividad política de las clases sociales que nos son hostiles y que, con una furiosa presión sobre la clase obrera, hacen los últimos y decididos intentos para obstaculizar la abolición definitiva de las clases.

Hay que estudiar del modo más cuidadoso la dialéctica del período de transición en todas sus particularidades. La *dialéctica práctica* de que hablaba Lenin, que estudiamos en nuestra revolución en la práctica de nuestra lucha, enriquece nuestra *dialéctica teórica*, que puede desarrollarse únicamente en conexión con las tareas concretas promovidas actualmente por el período de reconstrucción. A lo largo de los últimos años ha tenido lugar una lucha encarnizada entre mecanicistas y dialécticos. El sentido profundo de esta lucha se torna claro hasta la evidencia sólo a la luz de las tareas prácticas del período de reconstrucción. Nos parece que muchos están aún lejos de comprender el sentido profundo de esta lucha. Problemas a primera vista puramente abstractos como la calidad y la cantidad, la forma y el contenido, la ley de la unidad de los contrarios, etc., han adquirido hoy un gran interés político y actual. Desempeñan también un importante papel en la tarea de superar la concepción derechista de nuestro desarrollo económico. Por ejemplo, ¿de qué saltos *cualitativos* en el período de reconstrucción pueden hablar los mecanicistas cuando para ellos toda calidad es sólo un reagrupamiento cuantitativo y espacial de los viejos elementos? ¿De qué construcción del socialismo pueden hablar los mecanicistas cuando para ellos todo incremento de la producción material se identifica con el desarrollo del socialismo, independientemente de la forma cualitativa, social, de clase, en que se opera este desenvolvimiento de la producción?

En su conjunto, la defensa de la dialéctica marxista-leninista contra las tergiversaciones de los mecanicistas significaba la lucha por una ciencia *nueva*, que permitiera penetrar, de un modo incomparablemente más profundo de lo que podía hacerlo la vieja ciencia, en las leyes del movimiento de la naturaleza y de la sociedad. Por otra parte, la lucha por la dialéctica marxista-leninista expresaba la "exigencia" objetiva de pasar a un grado cualitativamente nuevo en el desarrollo de la NEP, de pasar al período de reconstrucción. Esta lucha expresaba la exigencia, ya madura objetivamente, de fortalecer las posiciones clasistas de combate del proletariado en su ofensiva contra los elementos capitalistas.

En lo tocante al proceso de maduración de la nueva etapa de reconstrucción en el desarrollo de nuestra economía, ha sido promovida también la tarea de "reconstruir" toda la ciencia sobre la base de la dialéctica marxista-leninista. Es totalmente natural que, junto con la necesidad de basar la economía socialista en una nueva técnica, se plantee ante nosotros en toda su estatura la tarea de dominar el mundo de la materia, las ciencias de la naturaleza que, a su vez, necesitan una reelaboración consciente desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Por eso las discusiones entre dialécticos y mecanicistas se han acentuado preferentemente en torno a las cuestiones de las ciencias naturales.

Hay que decir que las tareas teóricas planteadas ante nosotros en la época posterior a Octubre se han complicado extraordinariamente. Y por eso no hay nada de asombroso en que las mentes conservadoras que se habitúan a determinados patrones en el dominio de su especialidad, retrocedan ante la inmensidad y la complejidad de las tareas que se nos plantean.

Pero aquí no puede haber retroceso alguno. Debemos "reconstruir" toda la ciencia y nuestra práctica cotidiana sobre la base de la dialéctica materialista si no queremos renunciar en absoluto al papel rector del marxismo-leninismo.

La aparición de los trabajos de Lenin sobre la dialéctica y la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels marcan una nueva época en el desarrollo de la ciencia marxista. Mucho tiempo antes de la aparición de la "Dialéctica de la naturaleza" de Engels, Lenin sostuvo con extraordinaria perseverancia la idea de que era necesario colocar las modernas ciencias naturales sobre una base materialista dialéctica, tanto más cuanto que las ciencias naturales, en virtud de su propio desarrollo, han emprendido ya hace tiempo este camino, aunque sea de modo puramente espontáneo. Nuestra tarea consiste en elevar, por así decirlo, este proceso espontáneo al "grado de la conciencia".

La dialéctica marxista-leninista eleva *toda la ciencia* a un grado nuevo, más alto. Y por ello, la lucha por la *penetración* de la dialéctica en la ciencia, por la *reelaboración* de la ciencia (como decía Lenin) desde el punto de vista de la dialéctica materialista es una de las más importantes tareas planteadas actualmente ante nosotros. La reconstrucción socialista de toda nuestra economía estimula la necesidad de reelaborar la ciencia sobre una nueva base filosófica y metodológica.

Las tareas *teóricas* promovidas por la reconstrucción socialista están indisolublemente unidas a las tareas *prácticas* de la construcción del socialismo.

La exacerbación de la lucha de clases en el momento actual en el frente ideológico es una expresión directa de la lucha de clases en la economía. Los científicos burgueses oponen una resistencia furiosa a la penetración del materialismo dialéctico en la ciencia, defendiendo así un tipo inferior de conocimiento científico.

En el campo especial de las ciencias sociales nos encontramos hoy también ante nuevos problemas que pueden ser resueltos correctamente sólo con ayuda de la dialéctica marxista-leninista. La dialéctica del período de transición y, particularmente, del período de reconstrucción tiene sus particularidades específicas que se expresan en la originalidad de las relaciones entre las clases y en el cambio del contenido y la forma de la lucha de clases. Basta, aunque más no sea, señalar que bajo la dictadura del proletariado y en particular en el período de reconstrucción, cuando la *ley del movimiento* de la construcción socialista actúa con toda precisión y relieve, la *forma social* de desarrollo de las fuerzas productivas, es decir, su contenido *cualitativo* y *de clase*, adquiere una importancia decisiva. El carácter socialista de las relaciones de producción determina la forma de la lucha de clases que se opera sobre esta base, y las condiciones sociales y de clase del desarro-

llo de las propias fuerzas productivas. Una actitud no dialéctica hacia esta forma cualitativa especial de desarrollo de las fuerzas productivas origina inevitablemente un empirismo grosero, vulgar, que en la práctica va a desembocar en el mercantilismo, en la consigna derechista de ayudar a *cualquier* desarrollo de las fuerzas productivas, independientemente de la forma social de este desarrollo. Desde el punto de vista del materialismo mecanicista, estos problemas, al igual que todas las otras cuestiones del materialismo histórico, son falseados. Por ello, en las condiciones del período de reconstrucción es particularmente necesario profundizar el estudio de las categorías del materialismo histórico, pues sin ese estudio no es posible una política correcta, una orientación correcta en la situación extremadamente compleja de la construcción desplegada del socialismo.

La dialéctica marxista-leninista adquiere, pues, una significación especialmente importante en el período de reconstrucción. Sólo sobre su base pueden ser resueltas las importantísimas tareas planteadas hoy ante nosotros. Por ello, en el duodécimo aniversario de la Revolución de Octubre, debemos concentrar una atención particular en la tarea de seguir desarrollando la dialéctica marxista-leninista, de aplicarla concretamente. "La mejor manera de celebrar el aniversario de la Gran Revolución —dice Lenin— es concentrar la atención en sus tareas no resueltas".

SEXTA SECCION

EN LUCHA CONTRA LA IDEOLOGIA BURGUESA CONTEMPORANEA

1. LA IDEOLOGIA DEL FASCISMO (1936)

I

El fascismo es "la dictadura terrorista abierta de los elementos más reaccionarios, más chovinistas y más imperialistas del capital financiero"[1]. Esta definición subraya que, ante la amenaza de la revolución proletaria, la burguesía destaca de su seno a los grupos más guerreristas, más reaccionarios, que defienden con métodos terroristas al régimen capitalista y la propiedad privada de los magnates del capital. El fascismo, como todo partido burgués, está llamado a defender los intereses de la burguesía como clase; sin embargo, su atención se concentra en los intereses precisamente del sector más imperialista, reaccionario y contrarrevolucionario de la gran burguesía financiera, industrial y agraria.

"Bajo las condiciones de la profundísima crisis económica desencadenada —decía el camarada Dimítrov en su informe al VII Congreso de la Internacional Comunista—, de la violenta agudización de la crisis general del capitalismo, de la revolucionarización de las masas trabajadoras, el fascismo ha pasado a la ofensiva desplegada. La burguesía dominante busca cada vez más su salvación en el fascismo para llevar a cabo medidas excepcionales de expoliación contra los trabajadores, para preparar una guerra imperialista de rapiña, el asalto contra la Unión Soviética, para preparar la esclavización y el reparto de China e impedir, por medio de todo esto, la revolución.

Los círculos imperialistas intentan descargar todo el peso de la crisis sobre las espaldas de los trabajadores. Para esto, necesitan el fascismo.

Tratan de resolver el problema de los mercados mediante la esclavización de los pueblos débiles, mediante el aumento de la opresión colonial y un nuevo reparto del mundo por la vía de la guerra. Para esto necesitan el fascismo.

Intentan atajar el crecimiento de las fuerzas de la revolución mediante la destrucción del movimiento revolucionario de los obreros y los campesinos y el ataque militar contra la Unión Soviética, baluarte del proletariado mundial. Para esto, necesitan el fascismo"[2].

El fascismo actúa en todas partes como partido de la contrarrevolución que se propone aplastar la revolución que madura. La crisis ge-

---

(1) De la resolución del XIII Pleno del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista.

(2) G. *Dimítrov*, "La ofensiva del fascismo y las tareas de la Internacional Comunista en la lucha por la unidad de la clase obrera contra el fascismo", 1935, pág. 7.

neral del capitalismo, profundizada por la crisis económica, que agudiza las contradicciones de clase hasta un grado sin precedente, es la causa del proceso de polarización acelerada de las clases en la cual el partido de la extrema reacción actúa como promotor de la lucha contra el partido de la revolución. Los partidos intermedios son "erosionados", retroceden a último plano o se "unifican", pues en estas condiciones se sostiene una lucha de vida o muerte. Para la burguesía se trata de salvar su régimen por los métodos del terror sangriento y de la violencia más reaccionaria. Para la clase obrera se trata de derrocar violentamente el poder del capital, pues no hay otro camino. La violencia reaccionaria sobre los trabajadores puede ser quebrada sólo por la revolución proletaria y la dictadura del proletariado.

Una de las particularidades del fascismo radica en que, siendo un partido de la gran burguesía por su contenido de clase, utiliza al mismo tiempo para sus fines contrarrevolucionarios a amplias capas de la pequeña burguesía urbana y del campesinado, donde busca y encuentra, bajo ciertas condiciones, una base social de masas. El fascismo aprovecha demagógicamente por doquier, con el fin de conquistar a las masas, sus tendencias anticapitalistas, originadas por las conmociones del capitalismo, por la crisis del sistema capitalista que ha provocado la pauperización y la ruina sin precedentes de las masas trabajadoras. Las capas pequeñoburguesas se hallan en una encrucijada. Por un lado, se han desilusionado del capitalismo; por otro, sueñan con conservar la propiedad privada.

Como resultado de la política traidora de la socialdemocracia, estas condiciones crean una situación favorable para la demagogia fascista, para enardecer los instintos del pequeño propietario, para la fraseología "anticapitalista" de los fascistas, para engañar a las masas con las falsas teorías contrarrevolucionarias del "socialismo" alemán específico, etc. La pequeña burguesía, que se arruina en las condiciones de la crisis, cae bajo la influencia de esta fraseología mentirosa de los fascistas. La demagogia fascista tiene éxito cuando el proletariado, escindido por la política de la socialdemocracia, no ha logrado conquistar la hegemonía sobre la pequeña burguesía. La socialdemocracia propagaba ilusiones en las masas con sus "teorías" de la transformación pacífica del capitalismo en socialismo a través de la democracia burguesa, con las teorías del "capitalismo organizado", etc. Estas "teorías" de la socialdemocracia, la propaganda del nacionalismo, la revisión del marxismo, han alimentado la ideología fascista y han preparado en las masas el terreno para la demagogia fascista.

La demagogia social de los fascistas toma sus "argumentos" contra el marxismo en parte de las teorías socialdemócratas del capitalismo organizado, de la colaboración de clases, de las teorías nacionalistas de los Bauer, los Renner, los Kautsky, los Cunow, de las ideas del socialismo ético de los Bernstein, los Vorländer, etc., que han acusado al marxismo de "materialismo grosero", de "sobreestimación" de la economía, de "subestimación" de la ética y de otros "factores ideales" por el estilo.

Los partidos socialdemócratas, en todas partes, en todos los países,

no sólo no han luchado contra el capitalismo, sino que han defendido por todos los medios sus fundamentos, abriendo camino al fascismo. Los partidos comunistas no lograron conquistar la mayoría de la clase obrera ni en Italia, ni en Alemania, antes del advenimiento de los fascistas al poder.

El fascismo llegó al poder en Italia, Polonia, Alemania, Austria, Finlandia y otros países, gracias a la política divisionista que la socialdemocracia llevaba a cabo en las filas de la clase obrera. El fascismo llega al poder gracias a la política socialdemócrata de acuerdos con la burguesía y de lucha contra el proletariado revolucionario, política que debilita al proletariado y socava su hegemonía entre la pequeña burguesía. Sin embargo, "la victoria del fascismo en Alemania —decía Stalin— no debe ser considerada sólo como un síntoma de la debilidad de la clase obrera y como una consecuencia de las traiciones de la socialdemocracia al proletariado, con lo que ha abierto el camino al fascismo. Es también un indicio de la debilidad de la burguesía, un síntoma de que la burguesía no está ya en condiciones de dominar por los viejos métodos del parlamentarismo y la democracia burguesa, en vista de lo cual se ve obligada a recurrir en la política interior, a los métodos terroristas de gobierno; como un síntoma de que ya no está en condiciones de hallar una salida a la situación actual en la política pacífica exterior, en vista de lo cual se ve forzada a recurrir a la política de guerra"(3).

El fascismo es la dictadura terrorista abierta del capital financiero, la declaración de guerra civil al proletariado, bajo la apariencia de una prédica falaz de unidad y solidaridad de las naciones, bajo la apariencia de la "abolición de la lucha de clases".

"El fascismo alemán —dice Dimitrov— actúa como pelotón de choque de la contrarrevolución internacional, como principal incendiario de la guerra imperialista, como iniciador de la cruzada contra la Unión Soviética, la gran patria de los trabajadores de todo el mundo"(4).

El fascismo es el peor enemigo del baluarte de la revolución, la Unión Soviética, cuya sola existencia mina las bases del capitalismo y amenaza, en primer término, el poder de los fascistas. Pero entre los fascistas de los diferentes países son inevitables las contradicciones, porque ellos expresan los intereses encontrados de los imperialistas en la lucha por el reparto del mundo.

El fascismo aplica el terror sangriento contra el proletariado y los trabajadores bajo la bandera de la prédica falaz de la unidad y solidaridad de las naciones, de la "inclusión" del proletariado en una nación única. El fascismo ha declarado la guerra civil al proletariado al son de frases demagógicas sobre la "abolición" de la lucha de clases.

---

(3) *J. V. Stalin*, "Cuestiones del leninismo", 10ª ed., pág. 545. (Ver *ibíd.*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946, pág. 429).

(4) *G. Dimitrov*, "La ofensiva del fascismo y las tareas de la Internacional Comunista en la lucha por la unidad de la clase obrera contra el fascismo", pág. 80.

El fascismo procura desatar la guerra por todas partes, realiza una amplia preparación ideológica de la guerra. El nacionalismo zoológico y el chovinismo feroz son coberturas ideológicas en manos de los fascistas. La ideología del nacionalismo y del chovinismo está llamada a distraer a las amplias masas de trabajadores de sus verdaderos intereses, de la sagrada guerra de clases contra sus verdugos y explotadores "nacionales". A fin de conquistar nuevos mercados la burguesía quiere arrojar a decenas de millones de hombres unos contra otros para que se exterminen entre sí. La ideología del nacionalismo, del chovinismo y del racismo es una máscara mentirosa y repulsiva bajo la cual se esconden los intereses de los elementos imperialistas más rapaces de la burguesía.

La ideología del fascismo es la cobertura y la justificación, por los métodos de la demagogia nacional y social, de los elementos imperialistas más rapaces de la burguesía. En su histórico informe al VII Congreso de la Internacional Comunista, Dimítrov se detuvo especialmente en la cuestión de la lucha ideológica contra el fascismo.

"Uno de los aspectos más flojos de la lucha antifascista de nuestros partidos —dijo— consiste *en que no reaccionan suficientemente ni a su debido tiempo contra la demagogia del fascismo* y en que todavía hoy siguen tratando despectivamente los problemas de la lucha contra la ideología fascista. Muchos camaradas no creían que una variedad tan reaccionaria de la ideología burguesa, como la ideología del fascismo, que en su absurdo llega con harta frecuencia hasta el desvarío, fuese en general capaz de conquistar influencia sobre las masas. Éste fue un gran error. La avanzadísima putrefacción del capitalismo cala hasta la misma médula de su ideología y su cultura, y la situación desesperada de las extensas masas del pueblo, predispone a ciertos sectores al contagio con los detritus ideológicos de este proceso de putrefacción"[5].

El fascismo es una forma especial de la reacción burguesa que se enmascara con la demagogia nacional y social, sin la cual el fascismo nunca hubiera llegado a ser un partido de masas.

Esta circunstancia explica la forma específica y el carácter especial de la ideología fascista. El fascismo, que es un partido de extrema reacción, está obligado a revestir el contenido reaccionario que constituye la esencia de su programa y de su actividad bajo una forma aparentemente anticapitalista, para atraer a su lado a las masas y poder utilizarlas en interés del gran capital. La ideología del fascismo es la ideología del gran capital en la época de desintegración de las relaciones capitalistas de producción y de extrema agudización de las contradicciones de clase del capitalismo y de la lucha de los dos sistemas. Estas condiciones ponen un sello especial a la ideología fascista. El socialismo se ha convertido en una enorme fuerza. El proletariado internacional ve la única salida a la esclavitud capitalista en la dictadura del proletariado, en la construcción de la sociedad socialista. La Unión Soviética es para todos los trabajadores del mundo la estrella que guía su lucha por un futuro mejor. Y el fascismo procura utilizar la simpatía de las masas hacia el socialismo y su odio al capitalismo con ayuda

(5) *Ibíd.*, pág. 157.

de una frascología anticapitalista a fin de salvar y fortalecer al capitalismo. En esto radica la particularidad específica del fascismo, que acude al engaño consciente de las masas y especula con el socialismo como una "mercancía de fácil colocación".

Pero, ¿cómo ha podido suceder que amplias masas de trabajadores no proletarios, explotados por el gran capital, se hayan dejado arrastrar por sus más feroces enemigos, los fascistas? No nos proponemos exponer detalladamente en este artículo todas las condiciones que determinaron la conquista por el fascismo de amplias masas de la pequeña burguesía. Subrayaremos sólo que, como resultado de la guerra y de la derrota de Alemania, como resultado de la inflación y de la crisis económica, amplias masas de las capas medias fueron llevadas a una miseria terrible y a la desesperación; ellas veían en el partido socialdemócrata el partido de la clase obrera.

Pero con su política, la socialdemocracia engendraba la desconfianza de las masas pequeñoburguesas en la fuerza del proletariado; abría el camino a la victoria del fascismo. Para los fascistas era desde luego provechoso, a fin de luchar contra el marxismo, no hacer distinciones entre los políticos socialdemócratas y los comunistas, que sostenían una lucha encarnizada contra la política de traición de la dirección socialdemócrata.

Los teóricos socialdemócratas predicaban ya hacía tiempo la idea de la unidad de la nación. Entre la clase obrera y la burguesía —escribía de Man— existe una firme solidaridad nacional. En el Congreso del Partido realizado en Görlitz (1921), la socialdemocracia alemana se pronunció abiertamente contra la lucha de clases y la dictadura del proletariado, contra la revolución socialista, en nombre de la "unidad" y de la "integridad" de la nación. El Partido Socialdemócrata fundamentaba su política en la colaboración de clases, lo que constituyó el punto de partida para la demagogia fascista.

Los jefes de la socialdemocracia realizaban una política de "acuerdos" con la burguesía, es decir, la política de subordinar los intereses del proletariado a los intereses de la burguesía.

Desde el 4 de agosto de 1914, la socialdemocracia se reveló abiertamente como partido socialchovinista. Ideológicamente la política de la socialdemocracia se basaba en que el destino de la clase obrera está estrechamente vinculado al destino de la nación. El fascismo "desarrolló" muchos elementos de la ideología socialdemócrata, utilizándolos para engañar a las masas.

En el Congreso del Partido realizado en Kiel (1927), Hilferding promovió su teoría del "capitalismo organizado", según la cual es necesario restaurar el capitalismo, quebrantado a consecuencia de la guerra mundial, "para construir el socialismo". El tránsito al socialismo se realiza, desde el punto de vista de los teóricos socialdemócratas, dentro de los marcos del capitalismo. El socialismo —escribía Nölting— cada día y cada hora se integra en el capitalismo. Otros representantes de la socialdemocracia, como Severing, ya hace tiempo habían proclamado el principio de la "cohesión y solidaridad fraternales" de todas las clases".

Como idcólogos de la "democracia económica", los socialdemócratas promovieron la idea de la dirección conjunta de la economía por los sindicatos obreros y las asociaciones de empresarios, bajo el control supremo del Estado. De tal modo, la idea de la "democracia económica" preparó el terreno a la demagogia fascista, a la idea fascista de la solidaridad de intereses de obreros y capitalistas a fin de realizar la idea del "bien universal", etc.

Las masas proletarizadas de la pequeña burguesía, desilusionadas del Partido Socialdemócrata, confiaron en que sus necesidades serían satisfechas por el nuevo partido nacional-"socialista", que prometía a todas las capas de la pequeña burguesía satisfacer sus reclamaciones, salvarlas de la crisis, de la miseria y la ruina.

Con los métodos de dirección que le son inherentes, la socialdemocracia alemana podía sostenerse sólo hasta un determinado tiempo. Después del advenimiento de la crisis económica mundial, se agudizaron las contradicciones de clase en el país, se fortaleció enormemente el Partido Comunista, que había inscripto en su bandera la idea de la revolución proletaria y de la dictadura de la clase obrera. A fin de conjurar la revolución proletaria y aplastar las organizaciones revolucionarias del proletariado, la burguesía creyó necesario renunciar a la democracia burguesa y pasar a la dictadura sangrienta abierta. En estas condiciones, el Partido Socialdemócrata —tras el cual había millones de obreros que en modo alguno compartían las actitudes de los líderes del Partido y estaban dispuestos a luchar, en nombre del socialismo, junto con los obreros comunistas contra la reacción burguesa—, perdió su papel de apoyo fundamental de la burguesía. El poder pasó a manos del partido fascista, que fue capaz de convertirse, gracias a la demagogia nacional y social, en el mayor partido de masas de la burguesía alemana. Este partido alcanzó el poder gracias al terror sangriento y especialmente a la demagogia desenfrenada, prometiendo la tierra y la supresión de la esclavitud de la usura a los campesinos, encargos a los artesanos, eliminar la competencia de los almacenes universales a los pequeños comerciantes, un salario elevado y la supresión del paro forzoso a los obreros.

Al mismo tiempo, los fascistas prometían al capital financiero y a los terratenientes aplastar al movimiento obrero revolucionario, avasallar al proletariado y a los campesinos trabajadores. Las masas trabajadoras fueron engañadas por la demagogia social del fascismo. Es necesario decir que, bajo una nueva forma, la demagogia social continúa hasta hoy día desempeñando un papel importante para los fascistas. Mientras que en sus publicaciones "sabias" y "sólidas" Hitler y Rosenberg se permitieron el lujo de aparecer como reaccionarios abiertos, en los diarios y periodicuchos fascistas ("Völkischer Beobachter" y otros), la demagogia social ocupa "un lugar de honor". Pero también en algunas publicaciones destinadas a las masas, la fraseología "socialista" y anticapitalista desempeña un enorme papel.

Citaremos un libro publicado recientemente, con la bendición del señor Goebbels, bajo el título "Los socialistas alemanes en el trabajo". En su prólogo a este libro, Goebbels escribe: "¿Qué hicieron los go-

biernos anteriores, que afirmaban representar a la clase obrera y luchar por los derechos de los pobres, para realizar sus bellas frases? Nosotros en cambio hemos demostrado a la nación y a todo el mundo que aspiramos realmente a crear una verdadera comunidad popular (Volksgemeinschaft) y que nuestro movimiento nacionalsocialista no lleva en vano el honroso nombre de partido socialista". El señor Goebbels, como se sabe, desempeña, de acuerdo con la división del trabajo entre los líderes fascistas, el papel de "izquierdista", que vela por los intereses de los trabajadores. Usando a cada paso la palabra "socialismo", este demagogo coloca hábilmente delante de ella un concepto directamente opuesto, el de nacionalismo.

En otro artículo del libro ya citado, el autor fascista revela, a pesar suyo, el secreto de la "adhesión" de los fascistas germanos al socialismo. Escribe: "La gran confianza de los obreros, tan tardíamente conquistados por el nacional socialismo (es falso, los obreros no fueron conquistados por el fascismo - A. D.), reposa en el socialismo". "El socialismo —escribe— es la convicción viva de las masas que han rechazado todos los demás valores: la nación, el ejército y la Iglesia. El socialismo es la última esperanza que ha quedado a las masas; a esta última esperanza se aferran con todas sus fuerzas".

Así, pues, los fascistas reconocen francamente que puesto que el socialismo es la última esperanza de las masas, para conquistarlas es necesario enmascararse con el "socialismo". Pero debido a que en realidad los fascistas son los peores enemigos de los trabajadores y de su última esperanza, el socialismo, el arte de los demagogos consiste en saber conjugar la "aceptación" verbal del socialismo con la lucha encarnizada contra él. Y esto puede ser alcanzado en la esfera ideológica mediante la demagogia y la falsificación del socialismo. Resulta que el socialismo no es en modo alguno determinado sistema económico-social, sino únicamente la "autoafirmación moral del pueblo".

"No hay libertad socialista sin libertad política", —escribe el publicista fascista Schwarzmann-Börk—. Esta consigna une, según los fascistas, a obreros y soldados. "El socialismo alemán", escriben todos los demagogos fascistas, nació en las trincheras. Y su sentido radica en que la unidad de la nación, engendrada, según ellos, por la guerra, y que, dicho sea de paso, fue proclamada por la socialdemocracia, constituye la esencia del "socialismo alemán". El "socialismo" fascista está, por tanto, unido indisolublemente a la idea de agresión, a la idea de revancha y de una nueva guerra imperialista.

La demagogia social de los fascistas se manifiesta de un modo extraordinariamente evidente en la interpretación del concepto de trabajo.

Los fascistas afirman demagógicamente que el trabajo es algo sagrado, pensando influir de modo adecuado sobre los obreros, el campesinado trabajador y los artesanos. Pero luego de afirmar que el trabajo es sagrado bajo el capitalismo, postulando esta tesis con fines demagógicos, los fascistas comienzan de inmediato a aclarar el concepto de trabajo y entonces resulta que Thyssen, Krupp y Adolf Hitler también son obreros. "Entre los conceptos de capital y trabajo —escribe el fascista Berger— no hay ninguna contradicción. Todos nosotros somos

obreros alemanes del pueblo alemán, desde el presidente hasta el último trabajador". De suerte que Thyssen y Krupp son tan grandes "trabajadores" como los obreros de las fábricas. El trabajo lo abarca todo, el trabajo es la vida. Y desde este punto de vista "debemos dotar al trabajo del empresario capitalista de responsabilidad y dignidad", escribe Berger.

Desde el punto de vista de los fascistas, "Thyssen, Krupp, Benz, son grandes capitanes semejantes a Napoleón; y Goethe, Schiller y Adolf Hitler son patronos...". Todas las desgracias de Alemania en el pasado habrían tenido por causa el marxismo, que impuso al pueblo alemán conceptos que le son extraños. La caprichosa "explicación" que los fascistas hacen de conceptos tales como socialismo, trabajo, empresario, obrero, capitalismo, etc., llevan al triunfo completo del "espíritu germano". Basta explicar, por ejemplo, el concepto de trabajo o de obrero en ese sentido, para que los Thyssen y los Krupp resulten ser tan proletarios como los obreros a quienes explotan y cesará toda lucha de clases, dicen los demagogos fascistas.

"El sentido del trabajo radica en la formación de las cosas", declara Ley, pasando por alto la explotación del trabajo asalariado por el capital. "De los hombres que se agotan por completo en su trabajo, se dice que ellos se olvidan de comer y beber. Ésa es la simple convicción y el saber del pueblo. Pero es verdad. Cuanto más me sumerjo en mi misión, tanto menos pienso en la comida, en las cuestiones del estómago. Hay que comer, desde luego, pero sólo en tanto sea necesario para el sustento del cuerpo... Nuestra tarea consistirá en satisfacer el hambre, pero no admitiremos que el estómago se convierta en nuestro amo. Éste es el sentido de nuestro trabajo en el partido y en el frente obrero".

De tal modo un "jefe" fascista del frente obrero declara sin rodeo alguno que el obrero debe vivir hambriento. Pero los fascistas no serían fascistas si al mismo tiempo no procuraran recubrir su tarea principal de estrangular a los obreros con la mano descarnada del hambre, en nombre de los intereses de los Krupp y de los Thyssen, bajo una forma demagógica, con frases altisonantes sobre el "socialismo alemán", frases que deben ocultar a los obreros el verdadero sentido de las aspiraciones de los fascistas.

En tres años de dictadura, el fascismo nada ha hecho para cumplir sus promesas a las masas pequeñoburguesas. El lugar de la vieja demagogia, con las limitadas promesas que hacía el nacional-"socialismo" a las masas, fue ocupado por una nueva forma de demagogia, que elude cuidadosamente formular promesas concretas. Bajo su nueva forma la demagogia hace ostentación sobre todo de la palabra "socialismo" con el propósito de adormecer a las masas con una fraseología ruidosa, de engañarlas y no permitirles comprender el verdadero sentido de la dictadura fascista.

Los fascistas, y en particular el "líder" del "frente campesino", Darré, despliegan en vasta escala una campaña demagógica acerca de la realización en la Alemania hitleriana de un "socialismo campesino". Más aun, en el Congreso de los Campesinos del Reich, realizado en

Goslar a mediados de noviembre de 1935, al que asistieron delegados campesinos de algunos estados extranjeros, Darré pronunció un discurso sobre la "misión internacional del campesinado", llamando al campesino a luchar contra el comunismo y el bolchevismo. El señor Darré habló mucho de la esencia del campesinado, de la significación del campesinado en general y de los deberes que le incumben. Naturalmente, el señor Darré habló mucho sobre la paz que necesita el campesinado. Pero eran frases hechas destinadas a encubrir el verdadero sentido de su intervención, en la que se traslucía el odio a la Unión Soviética y al movimiento comunista. "Estoy seguro —decía Darré— de expresar la opinión de todos los participantes si digo que no hay tarea más importante que la lucha contra el bolchevismo".

La táctica de frente único obrero y frente popular antifascista, puesta en práctica por la Internacional Comunista, provoca un temor verdaderamente animal entre los fascistas. Este hecho demuestra una vez más el absoluto acierto de las resoluciones adoptadas por el VII Congreso de la Internacional Comunista. Los fascistas alemanes e italianos reconocen sin rodeos el peligro que para ellos significa el frente único. En un artículo especial, el diario fascista italiano "L'Osservatore Romano" da la señal de alarma con motivo de la nueva táctica de la Internacional Comunista, apoyándose en las calumniosas manifestaciones antisoviéticas que en el Congreso de Nuremberg hizo el maestro de la mentira y la demagogia de los nacionalsocialistas: el señor Goebbels.

El desenmascaramiento de la demagogia social fascista es para nosotros una de las tareas más importantes. Hay que arrancar la máscara del rostro del fascismo y mostrar a las masas su esencia reaccionaria, su verdadera naturaleza, sus objetivos y aspiraciones como enemigo jurado de las masas trabajadoras. Mostrar la esencia reaccionaria del fascismo es también el propósito principal de nuestro análisis de la ideología fascista.

Todas las variedades del fascismo germano especulan con frases acerca de la necesidad de fusionar el nacionalismo con el "socialismo".

Aquí estamos ante un plan conscientemente calculado para engañar a las masas trabajadoras, para explotar tramposamente en el campo ideológico las tendencias anticapitalistas de las amplias masas con el fin de sojuzgarlas y luego esclavizarlas. Toda la ideología del fascismo es por este motivo intrínsecamente falsa, contradictoria, ecléctica, pues el fascismo no se atreve a decir la verdad, está obligado a llevar una doble contabilidad "italiana".

Sin la posibilidad de sostenerse con sus propias fuerzas, la burguesía necesita un apoyo de masas. Y para engañar a las masas crea concepciones ideológicas que aunque sea de palabra, en apariencia, reflejen hasta cierto punto las aspiraciones e inclinaciones de las masas. "El alemán no tiene la más mínima idea acerca de cómo debe ser engañado el pueblo para atraerlo de su lado", escribía Hitler en "Mein Kampf". Este arte del engaño es una parte orgánica, el fundamento, diríamos, de todas las construcciones ideológicas y de los programas políticos del fascismo. El hecho de que la burguesía esté obligada a hacer malabarismos, como un payaso que danza en la cuerda, con la

palabra "socialismo", peligrosa para ella, evidencia su debilidad y la inmensa fuerza auténtica del socialismo.

En su lucha contra el socialismo, la burguesía no puede dejar de tomar en cuenta la existencia de nuestro sistema socialista, que para todos los obreros y trabajadores del mundo es un régimen social que ellos aspiran a realizar en su propio país. Para influir sobre las masas, los fascistas no pueden prescindir hoy de frases sobre el "socialismo". No es difícil descubrir la charlatanería y la falsedad de las frases sobre el "nacionalsocialismo", etc. Spengler, por ejemplo, creía que era posible salvar al capitalismo alemán y realizar la hegemonía mundial de Alemania a condición de que el Partido Conservador y el proletariado se unieran bajo la dirección de un "monarca" socialista. Por "socialismo", Spengler entendía nada menos que el imperialismo y el cuartel prusiano. Al igual que el jefe del nacionalismo italiano Corradini, declaró "proletariado" al pueblo alemán (el "pobre" Krupp - *A. D.*). Spengler calificó de burguesía a los pueblos occidentales y en especial el inglés, y llamaba a los alemanes a marchar, con los "proletarios" germanos —los Krupp y los Thyssen— al frente, contra los pueblos "burgueses" de los demás países.

Los prestidigitadores-malabaristas fascistas se las ingenian para reducir el "socialismo" a un feroz chovinismo y antisemitismo racista. Después de esto, no les cuesta ningún trabajo identificar su "socialismo" con el imperialismo y hasta con la policía. El principal "teórico" del fascismo alemán, Rosenberg, habla directamente de la policía, sin más reflexión, como de una institución socialista. Todas las variedades del fascismo, desde la católica hasta la hitleriana, se ven obligadas de una u otra forma, a fin de engañar a las masas, a presentarles frases falsas hasta la médula acerca de su "socialismo". En este hecho también se manifiesta una de las particularidades específicas de la lucha de la burguesía imperialista contra el proletariado. El fascismo llega al poder en las condiciones de la crisis general del capitalismo, cuyas consecuencias padecen ante todo los obreros, los trabajadores, los campesinos, la pequeña burguesía urbana. los empleados, etc. Por ello se ve obligado a propagar toda clase de promesas acerca de transformaciones "socialistas". Pero el verdadero objetivo del fascismo es el de salvar y fortalecer las posiciones del gran capital. De aquí la falsedad intrínseca de la ideología del fascismo.

En el centro de su propaganda del chovinismo, el fascismo germano pone la propaganda racista y antisemita. La ideología racista del fascismo germano menosprecia a todos los hombres que no pertenecen a la raza "aria", "nórdico-germana", como mestizos. hombres de raza inferior, como "Untermenschen". Esta "ideología" está llamada a fundamentar el dominio del imperialismo germano sobre todos los demás pueblos de la Tierra. Pues el imperialismo germano pretende la hegemonía mundial. "Quien aspire realmente de todo corazón a que triunfe el pacifismo, debe procurar por todos los medios la conquista del mundo por los alemanes", escribía Hitler. Y más adelante: "En la práctica, la idea pacifista y humanista es buena siempre que el hombre superior

previamente conquiste y someta al mundo en una escala tal que llegue a ser el único señor de la Tierra".

Si se creen sus frases, al señor Hitler lo único que le preocupa son los ideales elevados, los valores eternos, el triunfo y florecimiento de una "gran cultura". Pero en nombre de esta cultura y de esos valores eternos, exige que todos los pueblos de la Tierra sean reducidos a la esclavitud y sometidos al imperialismo alemán. Del mismo modo que necesita animales, el hombre culto necesita de esclavos. Las culturas nacen y florecen sólo donde el ario, en calidad de hombre de una raza superior, tiene la posibilidad de utilizar como esclavos a los hombres de raza inferior.

Los únicos arios que quedan sobre la Tierra son, como se sabe, los alemanes, y sólo su "núcleo", pues todos los otros hace ya tiempo se convirtieron en "mestizos". El primer apóstol del fascismo, Spengler, procuró demostrar a todo el mundo, con ayuda de una complicadísima sofística "científica", que ingleses y franceses, sin hablar ya de otros pueblos, habían perdido todas las fuerzas creadoras, pero que en la Tierra —¡gloria a Wotan!— quedaban aún los alemanes, llamados a salvar al mundo de la perdición con una garantía por lo menos de cien años. Así, pues, la "teoría" racial debe servir para justificar, por un lado, el sojuzgamiento de los trabajadores y, por otro, la conquista de nuevas colonias por el imperialismo alemán.

Los fascistas germanos pretenden demostrar que en los alemanes se encarna una raza especial de superhombres llamados por el propio Dios a dominar sobre los otros pueblos, sobre todo el mundo. Sin embargo, no se debe perder nunca de vista que los obreros alemanes y las masas trabajadoras por un lado, y los capitalistas, grandes terratenientes, banqueros, etc., por otro, pertenecen, según la "concepción" de los fascistas, a razas diferentes.

Mientras que los magnates del capital pertenecen a la "raza nórdica", los obreros y las masas trabajadoras son incluidos por ellos en la llamada raza oriental, inferior respecto a la raza nórdica superior.

El filósofo fascista Max Wundt, apoyándose por un lado en teóricos racistas del fascismo como Günther y, por otro, en la filosofía de Platón, escribe que "...la raza nórdica está llamada a dominar, y la oriental a someterse", que la "capacidad de contemplación pura y de pensamiento claro es inherente a la raza nórdica". Ella está llamada a ser el jefe, pues posee una sabiduría superior, la distingue el heroísmo, el valor y el sentimiento de justicia, es decir la verdadera virtud política; sólo ella es capaz de situar cada estamento en el lugar adecuado en la sociedad. Los hombres nórdicos sostuvieron la guerra imperialista, mientras la revolución de postguerra la realizaron los hombres inferiores de la raza "oriental", es decir, los obreros. La raza nórdica y su alma por su naturaleza misma se inclinan al idealismo, la raza oriental, en cambio, a la concepción materialista del mundo. La raza oriental, es decir, los obreros y las masas trabajadoras, necesitan la dirección de la raza nórdica, de los magnates del capital, de estos "jefes" innatos, cuya misión consiste en dominar y oprimir a su pueblo.

Los fascistas germanos consideran despectivamente a los obreros y a las masas trabajadoras alemanes como "Untermenschen rojos", a los que hay que exterminar sin compasión cuando lo exigen los intereses del capital. La "teoría" fascista del hombre de valor completo y de valor incompleto sirve de justificación ideológica a esta política bandidesca hacia los trabajadores. "La naturaleza —escribe el fascista Mayer— no tolera ningún valor incompleto. La naturaleza tiende a conservar los individuos fuertes y su productividad superior. Lo de valor incompleto y lo putrefacto no tiene derecho a existir en la naturaleza". Estas aristocráticas leyes de la naturaleza deben ser realizadas también en la sociedad humana. Es preciso seguir estas leyes, que exigen la eliminación despiadada de todo lo débil y de valor incompleto, porque no solamente son leyes biológicas, sino un deber moral, un imperativo categórico. El humanismo puro y la paz eterna de los pueblos, la igualdad de los hombres y las razas —escribe Mayer— son un ideal de la Ilustración anglo-francesa y del comunismo marxista. Pero esto contradice todas las leyes de la naturaleza y de la moral. "Ellos no sospechan siquiera la existencia de la ley natural que prescribe la lucha por la existencia; el sentido de esta ley consiste en que sólo los mejores individuos y sólo la asociación de los mejores, es decir, los pueblos mejores, tienen derecho a existir.."

La naturaleza no tiene en cuenta los ideales infundados de los humanistas y pacifistas. Ella levanta su espada y elimina a los individuos de valor incompleto. Del mismo modo, en esencia, debe proceder el Estado, mientras que hoy día los elementos de valor incompleto pretenden incluso la ayuda del Estado. Así, pues, los obreros y las masas trabajadoras son calificados como hombres de valor incompleto por la sola razón de que están condenados a la miseria y al paro forzoso, mientras que la burguesía que los explota y oprime es incluida por la "teoría" racista entre los elementos "mejores" y más "sabios" de la nación.

En manos de los fascistas germanos, la ideología racista es una ideología que justifica la explotación, la esclavitud y la opresión de las masas trabajadoras en cuanto hombres "de valor incompleto". Por otro lado, la ideología racista les sirve como instrumento de movilización de las masas para las campañas militares, para justificar la política colonial, etc.

Los precursores del fascismo contemporáneo —Nietzsche, Chamberlain, Langbein y muchos otros— pregonaban la desigualdad de las razas y de los hombres tanto en lo físico como en lo espiritual. Nietzsche afirmaba que las masas —la multitud, el rebaño, como él dice— pertenecen a la raza inferior, a diferencia de la aristocracia que constituye la raza superior. La mezcla de la sangre de los señores con la sangre de los esclavos, de las clases inferiores, conduce a la degradación del tipo humano y a la generación de ideas y movimientos democráticos y socialistas. La ideología racista en la época del capitalismo industrial, no era popular en la burguesía, porque la burguesía liberal se situaba entonces en el terreno de la idea, heredada de la revolución burguesa, de la igualdad formal de los hombres, de las naciones y hasta de las razas. Lo que, desde luego, no impedía en absoluto a la burguesía de

las naciones que eran grandes potencias oprimir a los pueblos de los países coloniales y semicoloniales. En la época del imperialismo, y en particular en la actual etapa de la crisis del sistema capitalista, la burguesía fascista encuentra en la ideología racista "ideas" que se adaptan más a la defensa de sus intereses: la idea de la desigualdad de los hombres, de las naciones y de las razas. Ya Langbein había defendido y fundamentado la tesis según la cual entre los hombres de diferente rango existen diferencias cualitativas.

Las fascistas modernos han tomado toda su sabiduría de los escritores reaccionarios del pasado. Si examinamos los escritos de Hitler y Rosenberg —de estos pilares fundamentales del nacional-"socialismo"— veremos la extraordinaria indigencia de sus ideas. El parasitismo en el campo de la ideología es el reflejo cierto del carácter parasitario de la burguesía imperialista.

Hitler imagina el Estado como un "organismo vivo de la raza", cuya misión es conservar y desarrollar las aptitudes y capacidades contenidas en la raza. Sin embargo, dentro de la propia raza, Hitler se apresura a separar su "núcleo" valioso. Este "núcleo" a su vez se descompone en dos partes. Una parte asegura la conservación de la vida física de la raza, la otra contribuye a su desenvolvimiento espiritual. Esta última constituye la parte más "noble" del pueblo, que, al mismo tiempo, es la parte más noble de la nación y de la humanidad y, según las concepciones de Hitler y sus partidarios, es la aristocracia del capital.

La ideología racista debe servir como instrumento de movilización "ideológica" de las amplias masas para los fines militaristas, imperialistas, y esta misma ideología sirve para fundamentar y justificar el dominio de la gran burguesía, de la aristocracia del capital, bajo la forma de dominio de los "mejores jefes". En el primer caso, los fascistas se ven obligados a hablar de toda la raza (la germana, por supuesto), como de la raza superior a todas las demás, como la raza de los señores (Herrenrasse); en el segundo caso, la raza de los señores se reduce a una aristocracia de la propia raza, a una minoría aristocrática.

"La concepción del mundo —escribe Hitler— que procura negar la idea democrática de la masa y entregar la tierra al mejor pueblo, es decir, a los hombres superiores, lógicamente también dentro de este pueblo debe seguir el mismo principio aristocrático y garantizar para los mejores jefes la dirección y la máxima influencia sobre este pueblo. Con ello, esa concepción no defiende la idea de la mayoría, sino la idea del individuo".

El marxismo, dice el propio Hitler, parte de las masas, de su significación y su papel, mientras que la masa actúa destructivamente sobre la cultura, la economía y la política. Por supuesto, es una grosera mentira la afirmación de los fascistas de que el marxismo niega el papel y la importancia de la personalidad en general. Pero el marxismo pone en el centro de su concepción del mundo y de sus esfuerzos prácticos, los intereses del proletariado, de las masas trabajadoras, que son la aplastante mayoría del pueblo en cada país. Los fascistas defienden los intereses de una ínfima minoría de explotadores a los cuales

elevan al rango de "jefes" relevantes, de "talentosos" dirigentes, organizadores y "líderes".

La idea de la desigualdad de los hombres, que es una conclusión del principio racial preconizado por los fascistas, debe estar situada, según su opinión, en la base de toda la vida económica, política y cultural del país. Esto se exige para negar el parlamentarismo, las llamadas "libertades" de la democracia burguesa. "El liberalismo —escribía Rosenberg— reconocía la libertad, la libertad de desplazamiento, la libertad de comercio, el parlamentarismo, la emancipación de la mujer, la igualdad de los hombres y de los sexos, etc. Atentaba así contra las leyes naturales... La idea germana exige... la autoridad, la fuerza formativa del tipo, la restricción, el entrenamiento, la autarquía, la defensa del carácter racial, el reconocimiento de la eterna polaridad de los sexos".

Sin rodeo alguno, Hitler también pretende demostrar que tanto en la vida económica como en el Estado, el "principio de masas" debe ser extirpado de raíz. En oposición al principio marxista de las masas y al dominio de la mayoría debe realizarse en todas partes el principio aristocrático de la personalidad. Tanto el Estado como la economía deben ser construidos a imagen del ejército prusiano.

Ésta es, en rigor, la meta verdadera y final del fascismo alemán. Según una declaración de Hitler, el principio que hizo en su tiempo del ejército prusiano un maravilloso instrumento del pueblo alemán, debe sustentar el Estado fascista. Este principio dice: autoridad de cada líder respecto a los inferiores y responsabilidad ante los superiores.

En lo que se refiere al propio Hitler como líder "por gracia de Dios", naturalmente no es responsable ante nadie, salvo Dios y su (de Hitler) propia conciencia. En Alemania, el Estado se ha convertido en patrimonio de Hitler, y los filósofos del derecho, juristas, publicistas, en una palabra, todo el ejército de escribas, se gana el pan fundamentando la tesis: el Estado es Hitler. Alemania se designa hoy sencillamente como "el Estado de Adolf Hitler". Vale decir, Hitler es el marbete de la firma de Krupp, Thyssen y otros magnates del capital entre los cuales, dicho sea de paso, se le debe incluir ya que, como se sabe, es un gran accionista de un trust editorial que ha acaparado millones[6].

El líder es la "encarnación viviente" de la nación y del Estado, es un héroe del pueblo —escribe, por ejemplo, el "filósofo" Beck. "Mientras procurábamos organizar nuestra vida con arreglo a las fórmulas de la democracia marxista —continúa— no podíamos llegar a esta idea del Estado nacional alemán".

En cuanto a los derechos civiles y políticos, su "concesión" está condicionada por el reconocimiento del fascismo, por el reconocimiento del "Estado de Adolf Hitler". Todo aquel que sea hostil a los fascistas, que se denominan a sí mismos la "nación alemana", es decir, quien defienda las ideas del internacionalismo y se sienta vinculado a los demás pueblos, debe ser privado de los derechos políticos, declara el fas-

(6) Las malas lenguas afirman que en la "unificación" de la prensa, del negocio editorial estaba interesado Hitler personalmente.

cista Röbding comentando el punto correspondiente del programa del partido nacional-"socialista".

Es poco probable que se puedan encontrar argumentos más estúpidos contra el marxismo que los argumentos de los racistas. Así, un tal Stürz afirma que aun en el caso de que el bolchevismo y el comunismo llegaran a resultar una "forma económica, estatal y cultural" aceptable "para los pueblos de Rusia", no convienen en absoluto a los arios, a los alemanes. "La diferencia racial entre ambos pueblos hace enteramente probable que lo que para unos es bueno, diste de serlo para otros". La "sangre aria" no admite el bolchevismo. Con tales exorcismos el fascismo quiere salvarse de la amenaza de la revolución proletaria, del comunismo que, en la persona del Partido Comunista de Alemania, lucha contra la dictadura fascista, crea el frente único antifascista para derrocar a la sanguinaria dictadura fascista.

Los fascistas calumnian a la Unión Soviética hasta cuando algunos de ellos se ven obligados a reconocer, rechinando los dientes, los éxitos del país de los soviets.

Sin embargo, la historia de la Unión Soviética, tan breve desde el punto de vista de la escala histórica, es la prueba viviente de que un pueblo libre de la explotación y de la esclavitud construye, bajo la dirección del partido marxista-leninista, sobre la base de la asimilación crítica de toda la herencia de lo pasado, una cultura completamente nueva, un mundo nuevo.

Para el marxismo, la misión del socialismo es "guiar a los trabajadores por el camino de la creación independiente de la nueva vida" (Lenin). "Ante el proletariado victorioso —decía Lenin en el III Congreso de los Soviets de toda Rusia— se descubrió la tierra, convertida ahora en un bien público, y él sabrá organizar la nueva producción y el consumo de acuerdo con los principios socialistas. Antes, toda la inteligencia del hombre, todo su genio, tan sólo creaba para brindar a unos los bienes de la técnica y de la cultura y privar a otros de lo más indispensable: instrucción y desarrollo. Ahora, en cambio, todos los prodigios de la técnica, todas las conquistas de la cultura, serán de dominio público, y de ahora en adelante ya nunca la inteligencia y el genio del hombre se tornarán instrumentos de violencia, instrumentos de explotación. Sabido esto, ¿acaso no vale la pena trabajar, entregar todas las fuerzas, en nombre de este grandioso objetivo histórico? Los trabajadores realizarán esta titánica tarea histórica, pues en ellos duermen, latentes, las grandes fuerzas de la revolución: la regeneración y la renovación"(7).

Bajo la dirección del Partido, nuestra gran Unión Soviética ha mostrado al mundo que ha realizado en la práctica la tarea de liberar las aptitudes creadoras y los talentos latentes en las masas populares para construir la nueva cultura, que actualmente en suelo soviético ya se ha abierto como una flor maravillosa. En su hermoso discurso sobre "Los caminos de la literatura ucraniana soviética" pronunciado en el pleno de la dirección de la Unión de Escritores Soviéticos de Ucrania, el ca-

(7) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", t. XXVI, págs. 436-437.

marada Postishev tenía todo el derecho de decir que el rasgo nuevo "del alma" del hombre soviético es "la atracción hacia la creación, hacia el trabajo creador" y que "ante vuestros ojos ha nacido, se desarrolla y va madurando el vigor, la salud, la cultura, la belleza de una nueva vida, la sociedad socialista"[8].

Los fascistas, esos verdaderos sepultureros de la cultura, "argumentan" hoy no ya la imposibilidad de que los bolcheviques dirijan la vida económica del país (esta carta ha sido derrotada, lo que tiene excepcional importancia, pues prueba nuestra fuerza y la debilidad del frente enemigo), sino la incompatibilidad del socialismo con el "espíritu ario", con la naturaleza racial de los alemanes. Y tal, permítasenos decir, argumentación, está calculada para tontos de remate, porque enmascara demasiado diáfanamente los intereses del capital. En cuanto a la incapacidad del marxismo para construir una nueva "cultura", este "argumento" que se ha vuelto hoy entre los fascistas una mercancía de fácil colocación, la vida lo ha hecho pedazos. Basta confrontar la actual "cultura" fascista con el florecimiento auténtico de la cultura soviética, para que aun los elementos más atrasados se convenzan de que el malabarismo de los fascistas con la cultura tiene el mismo carácter de engaño consciente de las masas que su malabarismo con la palabra "socialismo".

Al marxismo se le declara una "concepción judía". El antisemitismo de los pogromos, de las centurias negras, es un arma de la lucha "ideológica" contra el marxismo y contra el movimiento revolucionario del proletariado. El antisemitismo servía en manos de la "Ojranka" zarista como "pararrayos" en los períodos agudos de la lucha revolucionaria. Los fascistas germanos recurren a este "probado" método para salvar al capitalismo, para distraer la atención de las masas de sus verdaderos opresores y para dirigir su odio a los opresores por el cauce del antisemitismo.

Si existe la explotación, de ella son culpables los judíos, afirman demagógicamente los fascistas, pues los "arios", es decir los imperialistas alemanes, nunca se ocuparon de este asunto. Esto es ajeno a su "sangre pura" y a su "concepción aria", según la cual el ario jamás se ha preocupado de sus intereses personales, sino siempre y sólo de los intereses de la "nación".

El antisemitismo de la formación fascista "enseña" que el capitalismo, el liberalismo, el parlamentarismo, el comunismo, el marxismo, el bolchevismo, son productos del judaísmo, y que todas estas doctrinas e instituciones son extrañas a los verdaderos arios. Esta circunstancia, sin embargo, no impide al señor Hitler afirmar que el judío es incapaz, en absoluto, de cualquier creación, que todas sus ideas son tomadas de otros pueblos. A los judíos no les alcanza el idealismo, la concepción idealista del mundo que es el fundamento de toda cultura. El intelecto judío se distingue por su carácter destructivo. El judío lo destruye todo, pero no crea nada. Los judíos son monopolistas en el dominio del comercio y de la banca (como si no hubiera, en absoluto, alemanes co-

(8) "Pravda", 10 de junio de 1935.

merciantes y banqueros). Los judíos explotan a los obreros y a todos los trabajadores. (Krupp y Thyssen lo sacrifican todo en bien del pueblo y no explotan a nadie). El derrocamiento de la monarquía es una consecuencia de la actividad de los judíos. Pero esto es poco, los judíos-capitalistas que levantaron a los burgueses contra el feudalismo, después de que por su culpa nació la clase de los obreros, utilizan a éstos, los organizan y los insurreccionan a fin de fortalecer su dominio mundial. Así, pues, cuando lucha contra sus enemigos de clase, la clase obrera "trabaja" en realidad en provecho del capital judío.

Este delirio de los verdugos fascistas persigue un objetivo de clase único: apartar la atención de las masas, mediante la demagogia antisemita, de los verdaderos culpables de sus sufrimientos. Los capitalistas judíos forman junto con los capitalistas alemanes, incluidos los señores Hitler, Göring, Rosenberg, etc., una cálida compañía. Es un hecho que al banquero judío Mendelssohn se le ha conferido la distinción de figurar entre los "arios de honor" y que una serie de banqueros judíos apoyaron y apoyan al partido fascista y al régimen fascista. Pero los judíos pobres, pequeñoburgueses o miembros de las "profesiones liberales", etc., son declarados por los fascistas culpables de todas las calamidades de las masas trabajadoras. Bajo la apariencia de luchar contra los judíos como raza extraña a la raza aria, en realidad se libra una lucha feroz contra la clase obrera en nombre de la defensa del capitalismo. El antisemitismo es, en manos del fascismo alemán, un medio para desviar a las masas de la lucha de clases contra el capital. La prensa fascista afirma que el "judaísmo" y el marxismo son la misma cosa. Bajo la bandera de lucha contra el judaísmo el fascismo lucha contra el movimiento obrero. En el antisemitismo buscan justificar el terror feroz contra la clase obrera, un medio ya "probado" por las centurias negras y el zarismo rusos.

Al presentar al bolchevismo como una doctrina "judía", el fascismo trata de azuzar a las masas pequeñoburguesas contra el comunismo, contra la URSS, preparando la guerra contra nuestra gran patria socialista. "La lucha contra la bolchevización judía del mundo —grita histéricamente Hitler— reclama una posición clara respecto a la Rusia soviética".

El fascismo germano utiliza la ideología racista no sólo dentro de Alemania. Los fascistas alemanes tensan todas sus fuerzas para organizar a los elementos alemanes en todos los países a fin de crear un fuerte puño "ario" en la lucha contra los otros pueblos como "inferiores" y de "valor incompleto". A este fin han creado una organización especial con el nombre de "Volksbund für das Deutschtum im Auslande", que tiene en diferentes países quinientos grupos regionales y locales que propagan la idea del pangermanismo, se dedican al espionaje y trabajan en favor de la idea del dominio mundial de la "raza superior", es decir, de los imperialistas alemanes.

El tercer Reich, según el plan de los hitlerianos, debe ser un poderoso Estado en el centro de Europa. Con ese fin los fascistas se plantean como tarea inmediata "anexar" a Alemania, además de Austria, Holanda con su imperio colonial malayo, Luxemburgo, Liechten-

stein, una parte considerable de Bélgica (Flandes, Brabante, etc.), Suiza, Alsacia, Lorena y el Flandes francés, parte de Yugoslavia y de Checoslovaquia (por ejemplo, Bohemia), parte de Dinamarca, Polonia, etc. A la vez se realiza una propaganda feroz contra la Unión Soviética y el comunismo.

Con toda razón se subraya en la obra de Dorothy Budman, "El fascismo prepara la guerra", que Goebbels, como ministro de propaganda, procura distraer la atención pública de los verdaderos objetivos pangermanistas del imperialismo alemán con la consigna de la lucha contra el peligro comunista.

Los fascistas alemanes preparan su golpe principal contra la Unión Soviética y Francia. A estos fines se declara a los pueblos de la URSS mongoloides, a los franceses mestizos, a los negros y en general a todos los pueblos coloniales no se les considera hombres sino animales a los cuales se puede y se debe sencillamente exterminar; éste es el llamado "abecé" de la concepción aria.

El programa de guerra de los fascistas germanos respecto a la Unión Soviética se reduce ni más ni menos que a la conquista de toda la parte europea de la Unión. En el Congreso de la Unión Popular de Alemanes en el Extranjero, realizada en junio de 1935 en Königsberg, se discutió el tema de la colonización de nuestra Unión. Para justificar esta consigna los fascistas emplean el siguiente "argumento": "Los alemanes han dominado desde tiempos inmemoriales en el Oder y el Vístula, en el espacio que va del Mar Báltico al Mar Negro". Prusia Oriental, donde se realiza una apresurada y redoblada construcción militar, debe servir como base militar, como trampolín, con el concurso, por supuesto, de Polonia, para el ataque a la Unión Soviética.

La Alemania fascista actual se prepara febrilmente para la guerra. El fascismo es la guerra, el militarismo, la dictadura sanguinaria en el interior del país y la tendencia a realizar la hegemonía militar sobre todo el mundo. La burguesía fascista ve en la guerra la salida a la crisis que hoy se sufre muy agudamente en Alemania. Para su preparación y ejecución el fascismo moviliza fuerzas, lleva a cabo una expoliación sin precedentes de los trabajadores. La industria alemana trabaja en la fabricación de equipo militar: aeroplanos, aviones de caza, tanques, buques de guerra, gases tóxicos, en una palabra, de toda clase de armas imaginables para el exterminio de los hombres.

La "raza superior", jactándose descaradamente ante el mundo de que sólo ella es portadora del honor y la conciencia, prepara la guerra en la cual debe desempeñar gran papel además de la química, la biología. El conocido escritor militar fascista profesor Banse escribe en su libro "Wehrwissenschaft" lo siguiente: "La guerra biológica es un arma natural para los pueblos desarmados e indefensos. No se les puede censurar porque ellos alguna vez luchen con tales medios contra la violencia grosera y aniquilen con métodos puramente científicos un Estado que los oprime. Por esta sola causa la Liga de las Naciones prohibió el uso de los medios biológicos de lucha. Pero cuando se trata de la existencia de un Estado y de un pueblo, a este pueblo le están permitidos todos los medios para dominar y vencer a un enemigo superior".

¿Qué fines persigue la "guerra biológica"? Sobre esta cuestión el mismo Bansc (Bansc no es el único escritor que pregona la guerra biológica y química; en Alemania existe ya toda una literatura al respecto) da la siguiente respuesta: las aguas contaminadas (del enemigo, por supuesto) con bacilos de tifus, la lucha con ayuda de ratas infectadas con la peste y el cólera, que son enviadas como ejércitos enteros al país enemigo, etc. Es posible quizás pensar que aquí se trata de simples "suposiciones teóricas". Pero toda una serie de institutos científicos de investigación, y a su frente el Instituto Robert Koch, trabajan teórica y prácticamente en la preparación de la guerra biológica, cuya misión es el exterminio total de la población civil del enemigo. Por ello es natural que aquellos países que no están interesados en la guerra y para los cuales el fascismo alemán representa una amenaza, no vean otra salida para refrenar a la fiera que concluir pactos de ayuda mutua.

Está de más agregar que no sólo "los campos de trabajo para obreros" ("Arbeitsdienstlager"), sino también las organizaciones deportivas, escuelas, universidades, escuelas políticas, etc., no son otra cosa que institutos de aprendizaje militar. En su libro "Mein Kampf", Hitler criticó severamente el estado de la educación y la enseñanza exigiendo abreviar al máximo las materias de enseñanza general y ampliar a sus expensas los conocimientos militares. Todos los ciudadanos del país, desde los niños hasta los viejos, deben recibir educación e "instrucción" de soldados. A los ciudadanos de la Alemania fascista se les llama hoy "soldados políticos de Adolf Hitler". El "sistema de educación prusiano-militar" es considerado una creación superior del espíritu alemán.

El fascismo alemán considera que el espíritu guerrero es una particularidad fundamental de la "raza germana". El filósofo católico alemán Max Scheler ya ha pretendido demostrar que entre el militarismo alemán y el militarismo de los otros pueblos existe una diferencia "radical". Alemania, escribía, es realmente un Estado militarista. Pero el militarismo prusiano es —véase— la expresión de un pueblo que pone el honor por encima de la utilidad, el poder del todo por encima de los intereses de los diferentes grupos y clases, la lucha y el trabajo sobre los placeres de la vida, la felicidad y la tranquilidad.

En resumen, el militarismo alemán sería un producto de la naturaleza racial, un militarismo "de profunda convicción", mientras que el militarismo francés, por ejemplo, es un militarismo "grosero", un militarismo utilitario que coloca la utilidad por encima del honor, etc. En una palabra, el militarismo anida en los instintos de la raza germana como si formara parte de su ser.

Estas ideas caracterizan también al actual fascismo alemán, para el cual la guerra es la realidad suprema y el valor supremo. No sólo los representantes oficiales del llamado partido nacional-"socialista", sino también muchos científicos, filósofos y curas alemanes de ambas religiones cantan a la guerra como revelación suprema de la divinidad.

La ciencia militar (Wehrwissenschaft) es declarada hoy en Alemania la filosofía y la ética nacional. La guerra —afirma Bansc— "es un baño ferruginoso de purificación".

Pero oigamos cómo cantan a la guerra los representantes del clero,

los servidores de la iglesia cristiana. En un programa de actividades de los cristianos alemanes —publicado en la "Deutsche allgemeine Zeitung"— se dice que ellos lucharán contra todas las modernas herejías del bolchevismo y del pacifismo no cristiano. En sus sermones los curas describen la guerra como "la más grandiosa y sagrada revelación por medio de la cual Dios nos envía la luz". La elevada prédica, según la interpretación de los curas fascistas, no es más que un "llamado a las armas". Todo el Nuevo Testamento, según sus interpretaciones, está lleno de consignas guerreras y de motivos "heroicos". Cristo es un combatiente y un héroe. Cada línea del Nuevo Testamento es pintada como un llamado a la lucha contra los enemigos.

De tal modo, la Iglesia no se rezaga de los hombres de "ciencia" en la prédica de la guerra, integrando el plan de movilización de la burguesía fascista. No será exagerado decir que toda Alemania es hoy un campo armado. El fascismo alemán está pronto a precipitar el mundo, en el momento conveniente, en una guerra, la más terrible, destructora y atroz que se haya visto jamás, en una guerra en la que los fascistas prometen exterminar a la población pacífica incluidos los niños, las mujeres y los viejos. Tal es el programa de los fascistas. Tal es, permítasenos decir, su "concepción aria del mundo".

La demagogia nacional del fascismo explota el pasado heroico del pueblo y los sentimientos nacionales de las amplias masas trabajadoras con el fin de someter a la nación y avasallarla. Pero el nacionalismo, como dijo justamente uno de los oradores en el Congreso de París "Por la defensa de la cultura contra el fascismo", es el enemigo de lo auténticamente nacional.

El VII Congreso de la Internacional Comunista prestó gran atención a la cuestión nacional así como al problema de la defensa de la cultura.

"Teniendo en cuenta —se dice en la resolución sobre el informe del camarada Dimítrov— que el chovinismo es la forma principal y más peligrosa de la ideología fascista, es necesario poner al desnudo ante las masas que con el pretexto de defender los intereses generales de la nación, la burguesía realiza su rapaz política clasista de sometimiento y explotación del propio pueblo, así como del saqueo y esclavización de los demás pueblos. Es preciso mostrar que la clase obrera, que lucha contra todo género de servidumbre y de opresión nacional, es el único combatiente auténtico por la libertad nacional y la independencia del pueblo...

Siendo por principio enemigos inconciliables del nacionalismo burgués en todas sus variedades, los comunistas no son partidarios, en absoluto, del nihilismo nacional, de una actitud desdeñosa hacia los destinos del propio pueblo"(9). Sólo los comunistas son los sucesores legítimos de todo lo mejor, lo más revolucionario, lo más heroico que hay en la historia de cada pueblo y de cada nación.

---

(9) "Resolución del VII Congreso de la Internacional Comunista sobre el informe del camarada G. Dimítrov", págs. 19-20.

II

El fascismo reprime al proletariado bajo la bandera de la inclusión de éste en una "nación única" y en el llamado Estado corporativo. Desde el punto de vista ideológico, los hitlerianos se jactan de que el Estado no es como en Hegel, un fin en sí mismo sino sólo un medio, un instrumento para conservar la nación o el núcleo de la raza. "El nacional socialismo —escribe Hitler— ve por principio en el Estado sólo un medio para lograr un fin y entiende este fin como la conservación de la existencia racial de los hombres. Por consiguiente, no cree en ningún caso en la igualdad de las razas, sino que reconoce junto con sus diferencias, su valor superior o inferior y, por esta causa, se siente obligado, conforme a la voluntad eterna que dirige el universo, a contribuir a la victoria de los mejores, de los más fuertes y al sometimiento de los peores y más débiles". Nosotros creemos de buen grado que para los fascistas el Estado no es un fin en si, sino un instrumento de la dictadura terrorista de la clase cuyo partido son. Todas las charlas sobre el idealismo, el racismo y el nacionalismo no son más que fraseología que encubre los intereses económicos y políticos de la gran burguesía.

Como panacea para todos los males de la lucha de clases, además del terror directo, del asesinato y de otras medidas de violencia contra las masas trabajadoras, los fascistas han promovido la idea de un Estado fuerte, "autoritario", "total", sobre la base del principio corporativo. En torno al problema de las corporaciones, que deben "sustituir" a las clases, los fascistas han creado toda una literatura. Basta leer los libros de los fascistas Spann, Heinrich, Hitler y otros, para hacerse una idea de los métodos de esclavización de la clase obrera que los fascistas han inventado "para superar" la lucha de clases del proletariado contra la burguesía.

Procurando desarmar a la clase obrera, los fascistas promueven la tesis acerca de la necesidad de restablecer la unidad de la nación sobre la base del régimen profesional, corporativo. Lleno de furia, el fascista Schultz pretende demostrar los "perjuicios" de la idea de la lucha de clases que debilita y destruye la unidad y la integridad de la nación. Es característico que, al fundamentar la necesidad del régimen corporativo, los fascistas acusan a la Revolución Francesa de haber destruido el "orden natural" del medioevo y creado en lugar de corporaciones y talleres orgánicos, colectividades mecánicas —las clases— y despertado así a la vida "a la masa intranquila", que, además utiliza irracionalmente su "libertad".

La libertad, escribe, por ejemplo, Weippert, es inconcebible sin la autoridad. El rango denota siempre un límite y una dependencia. Para el concepto jerárquico de libertad es característica la autolimitación, mientras que en la concepción marxista libertad significa "arbitrariedad" y "desorden". En el régimen jerárquico, dicen los fascistas, la política no es asunto de todos los ciudadanos, sino sólo de una capa o estamento especial. "Sin una delimitación rigurosa entre jefes y dirigidos, entre los conductores y los conducidos, entre los dirigentes y los dirigidos no se puede realizar el Estado corporativo. Pero, por otro lado,

sin un régimen corporativo no es posible detener el proceso de autodestrucción que vive la sociedad de Europa occidental". Para salvar al capitalismo, es preciso, por tanto, encerrar a la clase obrera en un corsé de hierro, privarla de todos los derechos y colocarla en dependencia servil del "estamento" superior, los capitalistas. Por este camino van los fascistas y en su lengua mentirosa esto significa "la abolición de las clases y del capitalismo".

Pero antes de desenmascarar esta idea charlatanesca de la abolición de las clases sin abolir la propiedad privada burguesa, analicemos, aunque sea superficialmente, la "argumentación" de los fascistas. "Los sindicatos nacional socialistas son —escribe Hitler— no un órgano de la lucha de clases, sino un órgano de representación de las profesiones. El Estado nacional socialista no conoce ninguna "clase", sino sólo —en el aspecto político— ciudadanos con iguales derechos y en consonancia con esto, con iguales deberes; pero junto a los ciudadanos, el Estado nacional socialista reconoce a súbditos que en el aspecto político-estatal están enteramente privados de derechos".

Súbditos sin derechos, en el Estado fascista son, desde luego, los obreros. Pero, ¿qué es el estamento a diferencia de la clase? Para obtener respuesta a esta pregunta dirijámonos a Scheler, que es completamente franco a este respecto.

En un trabajo especial titulado "El amor cristiano y el mundo actual", Max Scheler escribía sobre este problema lo siguiente: "El espíritu de clase es el espíritu de Mammon. La idea de estamento lleva a primer plano el contenido del trabajo; en cambio, en la clase, el motivo de la actividad es el afán de lucro. Por esta causa, en la sociedad clasista florecen la envidia y el odio de clase, lo que explica la lucha entre las clases. La clase se caracteriza por el concepto del interés común (de clase), mientras que el estamento tiene por principios constitutivos el honor y la conciencia".

Para los fascistas, con el concepto de régimen corporativo se vincula el concepto de orden jerárquico. El principio de los rangos superior e inferior debe estar no sólo en la base de las relaciones entre los individuos dentro de las corporaciones. Una masa no subordinada a las corporaciones fascistas según el rango, es incompatible con el régimen corporativo "superior" y con las exigencias del Estado fascista. La corporación es un miembro del Estado en cuanto un todo o, según se expresan otros ideólogos del fascismo, del organismo al cual sirve. El lugar de primera corporación en el Estado deben ocuparlo el ejército, los funcionarios y la nobleza, dice Sombart, mientras los representantes oficiales del fascismo dicen: una corporación de soldados.

La negación por los ideólogos del fascismo del principio del desarrollo expresa la situación de la burguesía como clase, condenada a muerte por la historia. El fascismo procura por todos los medios detener la marcha del proceso histórico. El régimen corporativo, en calidad de orden social estático[10], opuesto al dinamismo de la época del ca-

(10) La propia palabra "estamento" (en alemán *Stand*, en latín *status*) expresa el concepto de estancamiento. [La palabra rusa *soslovie* también tiene la significación de *corporación*. (Nota de la edición española)].

pitalismo ascendente, debe servir como instrumento del estancamiento o la inmovilidad, como obstáculo al desarrollo de la sociedad. El régimen corporativo, según la frascología de los fascistas, lleva a "liquidar" las contradicciones de clase de la sociedad burguesa contemporánea.

El régimen corporativo tiene por fin, según las ideas de los fascistas, fijar en determinadas normas jurídicas y relaciones prácticas de propiedad, la desigualdad de clases, el régimen de castas y la esclavitud de la clase obrera bajo la forma de una "corporación orgánica" más allá de la "clase" (o "corporación") de los capitalistas. Este régimen corporativo excluye por su misma esencia la ideología del progreso, de la igualdad y del trabajo.

A este respecto se debe subrayar, además, que el fascismo se dedica a difundir la falsa y calumniosa fábula de que "el pueblo" en rigor es a tal punto "idealista" que no aspira a ningún derecho, sino que día y noche sueña en cumplir sus deberes y "obligaciones" ante los superiores, ante los jefes, etc. Esta ideología esclavista es impuesta a las masas trabajadoras por sus explotadores y opresores quienes, naturalmente, son los únicos que gozan de "derechos". Los fascistas utilizan constantemente el argumento de la idea de deber, decretando para las masas trabajadoras que el único sentido de su existencia radica en testimoniar su devoción y su obediencia a "la idea del todo".

El Estado fascista construido sobre los principios corporativo-profesionales y también sobre la falta de derechos del individuo, es un tipo especial de absolutismo ilimitado. Sombart escribe a este respecto lo siguiente: el "socialismo" alemán exige un Estado fuerte; lo exige porque en oposición al liberalismo pone el bien del todo por encima del bienestar individual. "El Estado debe tener fuerza suficiente para cumplir y realizar las tareas de la nación pese a todos los intereses privados de los individuos".

El capitalismo monopolista exige naturalmente la concentración y centralización del poder político para defender los intereses del "todo", de la "nación", por los cuales se sobrentiende los intereses de la gran burguesía a los que deben ser sacrificados "el bien del individuo", la libertad, el liberalismo, el democratismo, el parlamentarismo, etc.

La monarquía absoluta es la forma natural del poder estatal autoritario —escribe Sombart—. En "la época democrática tal forma es la dictadura militar o el sistema unipartidista de tipo fascista". La voluntad suprema del Estado no debe encarnarse necesariamente en una persona... El conocimiento de los objetivos verdaderos es inherente al pequeño número de los mejores, al consejo de jefes. Y el principio verdadero de selección para formar esta organización de jefes y encontrar una verdadera "élite" constituye, en estas condiciones, el problema central del gobierno... "La Iglesia Católica con su colegio de cardenales al frente continúa siendo" el prototipo de toda "constitución autoritaria"[11].

(11) Pese a todos sus afanes por parecer un nacional-"socialista" cien por ciento Sombart, por lo visto, no lo logra. Sombart no reconoce la demagogia racista del nacional-"socialismo", hace equiparaciones "criminales" del Estado fascista con la Iglesia. Por semejantes pecados fue atacado por la prensa fascista ("Berliner Börsenzeitung", 1935, noviembre).

A fin de fundamentar su dominio, los fascistas resucitan el principio de autoridad destinado a fortalecer el poder del Estado (es decir, de la clase que está al frente del Estado) para realizar los fines perseguidos por el capital monopolista en el período dado.

La subordinación de toda la sociedad civil, de toda la cultura, la escuela, la literatura, la economía, la religión, a los objetivos imperialistas, constituye el sentido de clase de la idea del "Estado total", de la idea del "estatismo". El sentido de la frascología fascista sobre el llamado socialismo "alemán" o "prusiano" también se reduce realmente a conceder al Estado fascista, es decir a la gran burguesía, "derechos" especiales para aplastar al proletariado y dar a la gran burguesía la posibilidad de explotar ilimitadamente a las masas.

La defensa de la gran propiedad de los magnates del capital supone, en las actuales condiciones, la posibilidad de saquear el país y el tesoro del Estado bajo la apariencia de defender los intereses de la nación y de la "comunidad" popular. La demagogia de los fascistas respecto al derecho de propiedad radica en que, por un lado, la propiedad es declarada sagrada e inviolable y, por otro, se declara la lucha contra el "derecho individual" romano, al que se opone el "derecho social" germano según el cual el derecho de propiedad es santificado por motivos "sociales" y se halla vinculado a determinadas obligaciones del propietario para con la sociedad.

Los fascistas alemanes, como se sabe, llaman "propiedad feudal" a la forma alemana de propiedad; el derecho romano de propiedad parte del derecho ilimitado del individuo sobre la propiedad que le pertenece, mientras que la "propiedad social" germana limita el derecho de los individuos en beneficio de la "nación". Spann escribe al respecto que, desde el punto de vista del derecho germano, "la propiedad es formalmente privada, pero en realidad existe sólo una propiedad común". Al punto de vista de Spann se adhiere Sombart. Sin embargo, esta demagogia tiene sus peligros, y por ello otros representantes del fascismo dan una formulación opuesta, afirmando que el Estado fascista es formalmente el propietario de todos los bienes que se encuentran en manos de personas privadas. pero en esencia el derecho de posesión y administración de la propiedad pertenece a las personas privadas, a los propietarios. No por esto cambia la esencia del problema. Los capitalistas siguen siendo propietarios del capital, y a los proletarios les quedan sólo frases sobre la propiedad.

El fascista Reimer, comentando el programa del partido nacional "socialista" afirma que el derecho en general fue creado por el hombre nórdico, es decir, por los germanos, a quienes es innato en virtud de las particularidades de su "sangre". Todas las relaciones de dominio en los alemanes tienen un carácter ético y están vinculadas directamente con la idea de deber. Esto se refiere, en particular, al derecho de propiedad. Pero por más interpretaciones que hagan los fascistas del derecho de propiedad privada, hay algo que no ofrece dudas: bajo la apariencia de reconocer el supremo derecho de propiedad al Estado, se trata de fortalecer la propiedad privada de los magnates del capital. La dictadura fascista subordina en proporciones nun-

ca vistas, el Estado al capital monopolista; los razonamientos de los ideólogos del fascismo sobre el derecho se reducen a la fundamentación de esta subordinación.

Pero el fascismo encubre estos objetivos con variadas frases idealistas y con la demagogia. Entre obreros y empresarios debe existir una asociación basada en la "confianza mutua", escribe el filósofo fascista Schwarz; ambas partes deben estar penetradas por la conciencia de la "reciprocidad" y de la responsabilidad solidaria por los destinos del todo económico. "Los obreros saben que están obligados a seguir y obedecer en todo al patrono como a su jefe". Hasta ahora esto no ha ocurrido porque no existía un "verdadero Estado", que aún debe ser creado. Por "socialismo" los fascistas entienden el "complejo de deberes" de los obreros respecto a la "nación", a los capitalistas, la "disposición al autosacrificio" y el "servicio" de todos los ciudadanos al Estado del capital financiero.

El "socialismo" autoritario y el Estado autoritario se basan en el mismo principio: el poder pertenece al "todo", el individuo está a su servicio. El se somete a las órdenes, se distingue por la obediencia incondicional, está privado de todo derecho y cargado sólo de obligaciones. Procurando preparar ideológicamente a las masas para una nueva guerra, movilizarlas en un espíritu de devoción, de sumisión a los intereses del Estado de los capitalistas, los fascistas declaran que el "socialismo" es una "virtud" especial, una virtud de camaradería que se manifiesta con particular evidencia en la guerra. El socialismo alemán, dicen los fascistas, nació o renació en la primera guerra imperialista. En consonancia con ello se le caracteriza como "socialismo del frente gris". La prédica del "socialismo" del cuartel prusiano se difunde tanto más cuanto mayores son las dificultades internas de la dictadura fascista. La demagogia fascista respecto al "socialismo" tiene por objeto mantener bajo su influencia a las masas que se van desilusionando del fascismo. Ley, Goebbels, Hitler, hacen tanto más ruido en torno al "socialismo", cuanto más se agudiza la crisis de abastecimientos en el país.

Coincidiendo con Hitler y Karl Schmidt en la concepción de la esencia del Estado, e históricamente con los románticos reaccionarios al estilo de Adam Müller, Novalis y otros. Sombart insiste en que el Estado es la "unión ideal" que tiene su origen en el mundo transcendente. Desde el punto de vista empírico, científico y racional el Estado no puede ser explicado. El Estado como "unión ideal" es, por su origen y esencia, algo irracional. No surge, en absoluto, sino que existe eternamente. La misión del Estado consiste en sostener y mantener su propia existencia en su unidad, en la lucha con otros Estados, en desarrollar las aptitudes y virtudes que constituyen la esencia del "hombre político": el heroísmo, el patriotismo y el espíritu de comunidad.

El Estado se diferencia de todas las demás formas sociales porque aquí no cabe ningún derecho o pretensión del individuo o de un grupo de hombres respecto del todo. En el Estado, en esta "unión ideal", la conducta de los hombres se caracteriza por el sacrificio, por la disposición permanente del individuo a sacrificarse por completo al todo. Esta "idea" de sacrificio debe servir de nueva arma demagógica en ma-

nos de los fascistas en la esclavización de los trabajadores a quienes se priva de todo derecho a plantear determinadas reivindicaciones al poder estatal. Sólo la masa sin derechos debe sufrir los sacrificios en nombre de los intangibles intereses de los capitalistas. Pero el origen "empírico" de la "idea de sacrificio" es una garantía y una defensa demasiado débiles de la burguesía ante las reivindicaciones del proletariado. Para prohibir el derecho de huelga es necesario justificar esta prohibición con la voluntad de Dios. Por ello, los fascistas indican que la "idea de sacrificio" presupone la existencia de una idea que traspasa los límites del mundo terrenal. Dicho de otro modo, no sólo el Estado, sino también la idea de sacrificio son, por su origen y esencia, transcendentes, divinos. Sombart ha descubierto la causa "verdaderamente germana" de todas las actuales calamidades "en la nostalgia del hombre por la unión con Dios". Para que quede claro al lector qué es, a fin de cuentas el Estado, consideramos necesario recordar que en las concepciones de los fascistas el propio Estado es interpretado, "teóricamente", como una corporación. "El Estado —escribe por ejemplo Heinrich, discípulo de Spann— es una corporación independiente; se basa en una determinada capa de hombres que constituye la corporación de los portadores de la estatalidad".

"Surge la pregunta —continúa Heinrich— de si también las amplias «masas» pertenecen de algún modo a la corporación «Estado». A esta pregunta el autor responde en el espíritu de Hitler y Spann: directa y pasivamente ellas tienen relación, por supuesto, en cierto modo con el Estado, pero en ningún caso pertenecen ni pueden pertenecer a la capa de hombres que constituyen propiamente el Estado. Esta capa de hombres es la capa de los líderes, o nueva "nobleza". Así, pues, la aristocracia del capital se identifica con el Estado mismo. Las masas, el pueblo, son excluidos del Estado. Su deber es obedecer incondicionalmente a los jefes, es decir, a la aristocracia del capital que concentra en sus manos no sólo todos los valores materiales, sino además todo el poder estatal. Tal es el carácter de la "estatalidad germana" del fascismo que hipertrofia monstruosamente el aparato cuartelero-burocrático prusiano-junker para reprimir a las masas.

¡Cuántas lágrimas de cocodrilo han derramado la burguesía y sus lacayos respecto a que en nuestra Unión, el régimen soviético "aplasta" y "elimina" la personalidad! Leibholz, remitiéndose a la "autoridad" del fascista Schramm, repite una vez más esta fábula sobre la "destrucción" de la personalidad en la Unión Soviética. Es característico que quienes lloran por el destino de la personalidad en la Unión Soviética son los propios contrarrevolucionarios, los fascistas y los reaccionarios de todos los pelajes que fundamentan teóricamente la tesis de la carencia total y absoluta de derechos del individuo ante el Estado fascista y ante los "líderes" en todos los campos de la vida.

Sin embargo los fascistas frecuentemente dicen "por descuido", censurando al régimen soviético, que éste no se ha alejado mucho del "liberalismo" y que protege a la personalidad, que para el marxismo no hay nada superior al bien del individuo. Sombart, como viejo "conocedor" y "crítico" del marxismo, en su última obra donde funda-

menta los "principios" del "socialismo" alemán, auténticamente germano, indica de nuevo como argumento demoledor contra el marxismo, que éste parte de la tesis del desarrollo multilateral de la personalidad en la sociedad socialista. "Este ideal del socialismo proletario" le desagrada tanto al señor Sombart, que lo trata de "ideal burgués". "Ya conocemos —escribe— los valores fundamentales cuyo incremento el socialismo proletario considera un progreso. Estos valores son la vida desahogada, la riqueza, el saber, la técnica, la libertad, la igualdad, la masa".

De suerte que el "crimen" del socialismo proletario consiste en que procura elevar el bienestar material del individuo y crear las condiciones para el desarrollo universal, de todas sus aptitudes e inclinaciones, y desarrollar el conocimiento, la técnica, la libertad, etc. ¿No es esto, acaso, el fin del mundo? Terrible sacrilegio ve el señor Sombart (y todos los escritores fascistas incluidos Hitler, Rosenberg, Goebbels, etc.) en la aspiración del marxismo a hacer felices a todos los hombres, o como dice cínicamente, a hacer que la masa esté harta. No se puede negar que los fascistas cuidan de las personalidades, pero de las personalidades de los "jefes de la industria", los magnates del capital, mientras que el marxismo y el bolchevismo ponen en el centro de sus afanes y cuidados los intereses de las masas trabajadoras. Pero la sola mención de la masa indigna a los fascistas, y despierta en ellos un odio verdaderamente feroz.

La personalidad del trabajador, del hombre vivo, desempeña en nuestro país un papel verdaderamente fundamental.

Esta orientación es totalmente ajena a la burguesía y en especial a la burguesía actual. El hombre es la mercancía más barata en una sociedad donde decenas de millones de hombres son arrojados a la calle y condenados a la muerte por el hambre. En nuestro país socialista es natural que todos los esfuerzos del Partido y del gobierno estén dirigidos a satisfacer todas las necesidades materiales y espirituales de las masas, que en el centro de todas nuestras aspiraciones se levante la tarea de crear las condiciones para que todos los hombres no sólo estén satisfechos sino también sean cultos y felices.

En oposición a la actual política de la burguesía, orientada a liquidar los restos de su mezquina democracia, nuestro país sigue, por el contrario, un camino directamente opuesto, el de la ampliación y fortalecimiento de la democracia socialista soviética. El poder soviético es totalmente justo y priva abiertamente de derechos políticos a los explotadores, a los contrarrevolucionarios, a todos aquellos que tienen interés en restablecer el régimen terrateniente-burgués.

La dictadura del proletariado ha suprimido las clases y los grupos explotadores en nuestro país; aún hay elementos que nos son furiosamente hostiles, pero extremadamente ínfimos en el aspecto cuantitativo. Después que el campesinado con su masa inmensa emprendió bajo la dirección del Partido el camino del socialismo, luego que el socialismo triunfó en nuestro país, el poder soviético y el Partido se plantearon sin tardanza la cuestión de ampliar la democracia. La sociedad socialista del país soviético pasa a realizar el sufragio universal, igual, directo y secreto.

El desarrollo de la Unión Soviética y el de los países burgueses siguen pues, direcciones directamente contrarias. Nuestro país se desarrolla según una línea ascendente en todos los aspectos. Los países burgueses siguen una línea descendente. Debido a que la base de su poder se va estrechando cada vez más, se ven obligados a tomar la vía de liquidar o reducir al extremo los derechos del parlamentarismo, de la democracia, etc. Nuestro país, por el contrario, marcha por el camino del florecimiento y desenvolvimiento de la democracia soviética, que se diferencia por principio de la falsa y limitada democracia burguesa.

Mientras que en los países fascistas el Estado es el instrumento de una restringida capa de magnates del capital, dirigido contra el resto de la población políticamente desposeída de derechos, el Estado soviético incorpora a la dirección del Estado a todos los ciudadanos trabajadores del país.

A la época de la libre competencia correspondían más o menos la democracia burguesa y el parlamentarismo. En la época del imperialismo la democracia burguesa se convierte cada vez más en una hoja de parra que encubre la dictadura de un puñado de magnates del capital. Después de la guerra de 1914-18, en el período de la primera etapa de la revolución, los trabajadores reconquistaron en una serie de países, mediante la lucha revolucionaria bajo la dirección de los comunistas, algunos derechos democráticos. En el período de la crisis general del capitalismo, han sido suprimidos en una serie de países también estos derechos democráticos, restos de la democracia burguesa, y sustituidos por la dictadura terrorista del capital financiero. por el régimen sanguinario del fascismo.

Las ideas de soberanía popular, que antes postulaba la democracia burguesa, son abiertamente repudiadas por la burguesía fascistizante. La revelación divina con la que también se fundamenta la autoridad del Estado fascista, es declarada la fuente del poder supremo. El segundo rasgo distintivo que caracteriza el proceso de degeneración de la democracia burguesa cuando se la sustituye por la dictadura abierta de la oligarquía financiera, es que en lugar de la libertad y los derechos del individuo se proclaman abiertamente la jerarquía servil y el sometimiento de todos los trabajadores a los dictadores fascistas, a los "líderes" del pueblo, que cumplen la voluntad de los magnates del capital financiero.

A todo lo dicho va unido, naturalmente, el viraje del racionalismo hacia el irracionalismo, hacia la fe religiosa y luego hacia la idea de la estructura jerárquica, piramidal, de la sociedad y del Estado.

En muchos países, la burguesía no puede gobernar con los viejos métodos de la democracia burguesa. Es totalmente natural que la burguesía y sus políticos e ideólogos más militantes, los fascistas, traten con odio y desprecio a las masas populares e intenten convertirlas en esclavos carentes de derechos.

Pero precisamente en este aspecto se manifiesta una vez más el gran papel revolucionario internacional de la Unión Soviética donde dominan las masas trabajadoras, donde, sobre la base de la dictadura del proletariado, ha florecido la gran democracia proletaria.

III

Toda la filosofía burguesa de la época del imperialismo está penetrada hasta la médula por tendencias extremadamente reaccionarias. Su misión fundamental consistía y consiste en socavar las bases del conocimiento científico, en destruir teóricamente las ciencias positivas, en demostrar y "fundamentar en todos los aspectos" la tesis de que el mundo es incognoscible, en desacreditar por todos los medios la razón humana, en proclamar el significado excepcional de las "vivencias" místicas, de la contemplación mística interna, de la intuición. ¡En la naturaleza y en la sociedad humana buscan fuerzas místicas secretas, vividas por el "alma" humana! Toda la ciencia ha sido reducida por la reacción militante a un cúmulo de ficciones, de símbolos que nada tienen de común con la verdadera realidad y que no reflejan, en lo más mínimo, el mundo real.

Este viraje de la filosofía burguesa, y tras ella de la ciencia, hacia el ficcionalismo, el simbolismo, el mitologismo y el misticismo, es una expresión de que los intereses de la burguesía han entrado en contradicción con el desarrollo de la ciencia y del pensamiento filosófico auténticos. Esta contradicción es, a su vez, la expresión de una contradicción más profunda que corroe al capitalismo en descomposición, la contradicción entre el nivel del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones capitalistas de producción, que frenan su desarrollo. Esta contradicción halla su más clara expresión en la lucha de clases del proletariado con la burguesía.

La crisis general del capitalismo se caracteriza, de un lado, por la reacción burguesa en toda la línea, pero, de otro, en el polo proletario, por el desarrollo y la concentración de las fuerzas del Partido Comunista cuyo objetivo es la revolución socialista, proletaria. Estas fuerzas se cohesionan bajo la bandera del marxismo-leninismo de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias. Y como la inexorable marcha de la historia, la lógica de la lucha de clases, conducen inevitablemente al hundimiento del capitalismo, es natural que la burguesía imperialista se vea obligada a renegar de todo conocimiento verdaderamente científico y se arroje en brazos del "activismo" puro, del ficcionalismo y del mitologismo. El proletariado se convierte en el único sucesor de las grandes conquistas del pasado en todos los dominios de la cultura y en la única clase que valora altamente la ciencia y la filosofía, en su única concepción correcta, materialista-dialéctica, en la única clase capaz de asumir la dirección de la sociedad y desarrollar la creación cultural como ya lo ha demostrado en la práctica la Unión Soviética.

Los ideólogos burgueses y en especial los ideólogos del fascismo sostienen una lucha encarnizada contra el marxismo-leninismo, contra el materialismo. Pero el fascismo reconoce que en esta contienda el idealismo clásico es un arma que se ha embotado. El viejo idealismo burgués es para los ideólogos del imperialismo demasiado "progresivo", "liberal", abstracto e ineficaz en la lucha con el marxismo. Para la lucha con el marxismo-leninismo en la actual etapa se promueve el

tipo más reaccionario de idealismo y de misticismo. Debido a su situación actual, especialmente crítica y catastrófica, la burguesía moderna necesita la "mitología".

El precursor del fascismo, Federico Nietzsche, ya había pretendido probar que la humanidad y la ciencia no pueden prescindir de las ficciones, las invenciones y de las ilusiones. "La oposición entre la ciencia y la sabiduría —dice— se resuelve por el hecho de que el mundo imaginario, es decir, el mundo como ficción, es conscientemente reconocido y obtiene su justificación en el mito necesario"(12). Nietzsche proclamó "el necesario renacimiento del pensamiento mítico como premisa necesaria de la vida y de la ciencia". "Del mismo modo —dice Nietzsche en otro pasaje— que los juegos y las leyendas son necesarios a los niños, a los adultos les son necesarios los mitos y las ilusiones".

El mito, las ficciones míticas han desaparecido —dice Nietzsche— gracias a la ciencia anterior y al "pensamiento abstracto". Y he aquí que la tarea consiste en hacer renacer el pensamiento mítico, pues la ilusión, como forma superior de afirmación de la voluntad, es la premisa necesaria de la vida y de la ciencia. Cabe preguntarse qué es la ilusión. La ilusión, explica con acierto Nietzsche, es un error, una mentira. Pero es una mentira a la que "debemos considerar una verdad" —dice Nietzsche— pues "nos" (es decir, a la clase dominante, a la burguesía) es útil, porque afirma una debilitada "voluntad de vida" a consecuencia de la pérdida de una base real.

La voluntad de ilusión tiene su fundamento en la voluntad de vida y "en la voluntad de poder". Nietzsche dice con toda franqueza, por ejemplo, de la religión, que es una ilusión, un "mito", pero las ficciones religiosas ayudan a mantener en la obediencia al "rebaño" (así llama Nietzsche al pueblo). Hasta ahora habían operado inconscientemente toda clase de ficciones, pero a partir de hoy la cuestión se plantea de otro modo: en el sentido de operar conscientemente con ficciones. Se debe decir que en esta dirección se han desarrollado casi todas las tendencias reaccionarias de la filosofía (gnoseología) burguesa en los últimos años.

Sobre la base de la descomposición de la filosofía, de la quiebra de las bases del conocimiento científico surgió la moderna mitología fascista que "florece" tanto en Italia fascista como en Alemania. Georges Sorel, que se hallaba bajo la influencia de la filosofía de Henri Bergson, ya en su época había desarrollado la "teoría" del mito. Para él la huelga y la revolución son mitos. Mussolini se educó en la "escuela" del sindicalista Sorel y al mismo tiempo en las obras de Nietzsche y Pareto al que había oído en Lausana. Mussolini tomó de ellos la "teoría" del mito.

¿Qué es el mito? Por mito, Sorel entiende una idea por completo irracional que no puede ser demostrada lógicamente mediante argumentos racionales. Es, por su misma esencia, un objeto de fe. El mito no debe y no puede ser la expresión de ninguna verdad objetiva: lo importante no es la verdad del mito, sino el efecto producido por él. Su papel y significación están determinados por la fuerza de su influencia en las masas. Debe servir como arma de dominio de las masas. En

el mito no hay nada racional; es un objeto de vivencia, de sentimiento, un cierto símbolo necesario para estimular a las masas a la acción, a la realidad, a la actividad.

Por medio del mito los fascistas consideran posible poner en movimiento a las masas, arrastrarlas a "hazañas heroicas" y realizar sus fines.

El fascismo no puede ya fundamentar ideológicamente con referencias a la "razón", a la lógica del conocimiento científico racional, la necesidad de la omnipotencia del capital, la esclavitud asalariada y el sometimiento de los obreros. La burguesía debe apelar a la fe y encender en las masas los instintos chovinistas, remitirse a la intuición de los jefes, a las virtudes místicas de la raza, etc.

El fascismo alemán parte ante todo del mito de la sangre, a diferencia del fascismo italiano que pone en el centro el mito de la nación. "Actualmente —escribe Rosenberg— despierta una nueva fe: el mito de la sangre, la fe de que junto con la sangre defendemos también la esencia divina del hombre en general". Cueste lo que cueste es preciso confundir, aturdir a las masas, no dejarlas recobrarse, actuar sobre su imaginación y sobre sus instintos para hacer de ellas un instrumento dócil a los fines imperialistas. Por ello, al describir el "ideal de la humanidad" traído a la tierra por los germanos con su doctrina sobre el valor del carácter y la idea del honor, en favor de lo cual los alemanes han luchado en el correr de la historia en todos los campos de batalla, Rosenberg se apresura a asegurar al lector que si en la próxima gran lucha no triunfa esta idea —la idea del honor— Europa y su sangre perecerán por los siglos y sobrevendrá el caos. El nuevo mito, el mito de la sangre, da fuerzas a los alemanes para destruir el dominio de la raza inferior. El movimiento fascista de Hitler es exaltado como un movimiento que despierta las fuerzas espirituales de la raza nórdico-germana. Las aptitudes y la energía interior del alma de esta raza son ilimitadas e inagotables. El alma, dice el "filósofo" fascista Ettig, es una emanación de lo absoluto, una chispa divina, que se identifica con Dios. El alma crea al cuerpo. Regula todas las funciones vegetativas, la circulación de la sangre, el latido de nuestro corazón, todos los procesos intelectuales, etc.

En comparación con las fuerzas superiores espirituales, el pensamiento lógico, nuestro conocimiento racional, desempeña sólo un papel subalterno. Los fascistas manifiestan un temor inocultable ante la razón, temiendo que si las amplias masas, atraídas por su demagogia, dejan de creer en los mitos fascistas que les sirven como instrumento de engaño, ellos perecerán. El propio Nietzsche comprendía ya cuán peligroso es para las clases dominantes que las masas "comiencen a pensar". Incluso escribió especialmente "sobre los peligros de la lógica". A los obreros los dotan de lógica y comienzan a sublevarse, escribía Nietzsche. Mientras tanto, a la burguesía le es conveniente que los obreros no piensen y crean en la eternidad del capitalismo, en la necesidad de la esclavitud asalariada.

Donde existe respeto por la autoridad, no se razona, sino que uno se somete incondicionalmente a las órdenes. Tras las huellas de su maes-

tro y poniendo en práctica un antiintelectualismo que elaboraron no sólo Nietzsche, sino toda la pléyade de filósofos burgueses de la época del imperialismo con Bergson a la cabeza, los fascistas exigen de las masas obediencia, sumisión, reconocimiento voluntario de la esclavitud, etc., pues la ciencia, el intelectualismo, la lógica, han quebrado hace tiempo. El "alma" con sus vivencias internas pero espontáneas ha tomado su lugar. El "alma" racial de los germanos se distingue naturalmente por particularidades específicas que caracterizan a la raza "superior" de hombres. Junto al mito de la sangre, en la ideología fascista ocupa un lugar de honor el mito del "alma"; en el centro del mito del alma se halla la "idea del honor"; esta idea revela la esencia de toda esta mitología como ideología militarista. La esencia reaccionaria de la doctrina mítica del alma se pone claramente de manifiesto en los mencionados razonamientos del fascista Ettig.

"El desmesurado desarrollo del cerebro humano —escribe Ettig— la valoración desmedida de las facultades intelectuales, del pensamiento, de la lógica, del conocimiento, de la observación experimental, del conocimiento discursivo, han conducido a que el alma con sus elevadas facultades haya sido desplazada a un segundo plano". El intelectualismo —afirma— destruye todos los vínculos nacionales y cósmicos. El hombre de pensamiento no percibe las "directivas" del universo, es decir, de Dios. El intelectualismo es, en suma, una insensatez; lleva inevitablemente a la muerte. El intelecto también es declarado una invención semita y marxista que tiene por fin aniquilar el alma "racial" de los germanos. El intelectualismo destruye la percepción religiosa del mundo que es un producto del alma. "Lo que consideramos virtudes humanas superiores —escribe— el heroísmo, el autosacrificio en aras del todo nacional, la inspiración pura, la abnegación, la paciencia, la resignación a la suprema voluntad dirigente, son manifestaciones del alma".

"Quien niega las facultades mágicas del alma humana, jamás podrá comprender el espíritu nacional de los alemanes". El espíritu humano posee facultades sobrenaturales. Puede separarse del cuerpo y, en su envoltura etérea (como cuerpo astral, por ejemplo), andar por el mundo y actuar. Puede crear fantasmas que se manifiestan como seres independientes (lo que se denomina materialización o ideoplástica); puede poner en movimiento los cuerpos sin tocarlos. "Las facultades mágicas del alma le permiten apropiarse todo conocimiento concebible, toda capacidad concebible. Y cuanto más se penetra en la ciencia del alma tanto más se llega a la convicción de que sus posibilidades son realmente ilimitadas". En todo caso, según este hechicero "sabio", la "ciencia" del espíritu, es decir, la magia, el ocultismo, la telequinesia y otros galimatías, es una de las armas más eficaces en la lucha contra el materialismo y la propaganda atеísta.

Así pues, el proceso de descomposición del capitalismo, especialmente en los Estados fascistas, ha ido tan lejos que la burguesía, en la persona de sus ideólogos, se ve obligada a renegar de la ciencia y del cerebro que se ha desarrollado "excesivamente"; la lógica y los conocimientos, la ciencia, entrañan hoy un gran peligro para la existen-

cia del capitalismo. En la lucha contra el proletariado, la burguesía se aferra a la más burda superstición, a la fe en los milagros. "La debilidad —escribía Marx— siempre se pone a salvo con la fe en los milagros".

El fascismo alemán, que por su naturaleza misma es militarista y procura desatar una "gran guerra", promueve como esencias fundamentales —por así decirlo— o como atributos del alma racial alemana "la libertad" y "el honor" que constituyen la "fortaleza" nacional, la fuente de la verdadera voluntad y de la razón suprema. En la grandeza de la patria, de la nación —el "orgullo nacional"— como dice Hitler, deben fundarse el pensamiento y la actividad del pueblo alemán. "La idea del honor (del honor nacional) es para nosotros —escribe Rosenberg— el principio y el fin de nuestro pensamiento y de nuestra acción. Ella es incompatible con ningún centro equivalente de fuerza, no admite junto a sí ni el amor cristiano, ni el humanismo francmasón, ni la filosofía romana".

Según el mito de Rosenberg, la ley del honor es el destino del espíritu germano. En la sangre de la raza alemana el propio Dios ha impuesto, como destino inevitable, la necesidad y el deber de la lucha de los alemanes por el honor nacional y la libertad que siempre han sido humillados. El imperialismo alemán sueña con el dominio mundial, con someter a toda la tierra y a todos los pueblos. Con el fin de justificar sus aspiraciones revanchistas, guerreristas e imperialistas, promueve esas ideas chovinistas y patrioteras para atraer a la pequeña burguesía, agita esas carracas feudales, como leyes místicas del honor y del rango, que deben actuar con la necesidad de un destino inexorable.

Así prepara el fascismo alemán la nueva guerra mundial. No hay un solo campo ni un solo concepto que no hayan sido adaptados a las exigencias de la propaganda de guerra. Toda la llamada "concepción del mundo" del fascismo no es otra cosa que la sanguinaria ideología de la guerra: la guerra contra el propio pueblo bajo la máscara de la unidad de la nación, y la guerra por las colonias bajo el ropaje de las ideas de raza, nación, honor, libertad y destino.

Ya nos hemos referido a la reaccionaria esencia de clase de los mitos fascistas sobre la raza y la nación. Los propios ideólogos del fascismo reconocen que ellos no se refieren al concepto científico de raza y nación, sino al mito de nación y de raza. Se proponen crear el mito de la nación, la "religión de la sangre". No encontramos en ellos una demarcación más o menos precisa entre el concepto de raza y el de nación, como si se tratara de dos conceptos idénticos. Sabemos en cambio que Lagarde fue el primero en descubrir la verdadera esencia de la nación. ¿En qué consiste esta esencia? Las naciones no surgen como resultado de los acontecimientos históricos; son instituciones divinas, creaciones de Dios. "Las naciones son el pensamiento de Dios". Cada nación debe tener necesariamente su propia religión. El fascismo también ha creado precisamente la religión de la sangre, del homicidio, de la guerra en nombre de la defensa de los intereses del capital. El profesor Banse nos aclara que "el guerrero moribundo abandona más fácilmente la vida si sabe que su sangre se vierte en nombre de su Dios nacional".

La religión nacional es la religión (o mitología) del nacionalismo y del chovinismo; es un arma en la lucha contra el movimiento revolucionario del proletariado, contra la teoría marxista de la lucha de clases de los obreros con la burguesía. Estos mitos presentan a la nación como una institución divina, la "totalidad" primaria y todo aquel que luche contra el capitalismo, contra el régimen de explotación, se alza contra Dios y destruye el "cáliz divino". La insolencia y la ignorancia, la demagogia nacional y el delirio místico son, en manos del fascismo alemán medios para el engaño consciente de las masas trabajadoras. ¡Es notable la lógica de la falaz ideología del fascismo! Por un lado, los fascistas hablan de la nación como de un organismo, de un cuerpo único y un alma única; por otro, no sólo hablan sino que realizan en la práctica el dominio de la aristocracia del capital, realizan en la vida "la ley aristocrática de la sangre", según la cual la masa debe ser rebajada al nivel de esclavos sin derechos.

Los ideólogos del fascismo dirigen ataques especialmente furibundos contra el internacionalismo proletario, que se alza como una valla en el camino de preparación de la guerra.

El humanismo y el internacionalismo, enseñan los fascistas, significan una traición a la ciencia y a la idea de justicia, de libertad nacional. Pero de lo que se trata es de la "traición" de los obreros a los capitalistas, a sus explotadores compatriotas.

El "ideólogo" fascista Hermann Schwarz se mofa de la libertad por la que luchan las masas, diciendo que la libertad de que habla la multitud es un "paraíso para las masas"; se comprende que esta idea de libertad contradice a la idea "germana" de libertad. En primer lugar, el alma alemana se distingue, digamos, de la francesa, porque es una condensación de energía fluente. Además, se distingue por el carácter heroico. Más adelante indica que el "mandato supremo de la religión es el abnegado servicio a la nación y a la patria".

Este santurrón, al igual que los demás fascistas, pergeña toda clase de fábulas acerca del marxismo y el comunismo. Las orejas de asno de sicofante de la burguesía asoman tras cada línea de su diablura divina. Debe ser considerada absurda la idea del marxismo de que obreros y empresarios se oponen entre sí como enemigos, dice Schwarz. En realidad, constituyen un todo único, y son una expresión de la vida escindida de la nación. Los marxistas no comprenden que la cuestión no radica en absoluto en los intereses económicos, groseros, materiales, sino en la esencia espiritual, en la idea según la cual el pueblo, la nación, forman una unión de almas o una unión animada.

Ahora, pues, todo está claro. Los obreros sólo tienen que comprender que están en unión espiritual con sus opresores y renunciarán a todas las reivindicaciones materiales, a todas sus aspiraciones e ideales.

Allí donde domina el capitalismo el rico siempre explotará y oprimirá al pobre. El rico dirige los bancos, las empresas, los grandes almacenes, los barcos y los ferrocarriles. El Estado capitalista es un arma de los poderosos para oprimir a los pobres, para mantener los privilegios de los ricos y defender su propiedad. En el período de la democracia de Weimar, se procuró ocultar a los obreros esta verdad mediante los

métodos del engaño parlamentario. En el III Imperio se quiere deslumbrarlos con la mentira de la "unidad nacional", de la unidad entre ricos y pobres. Pero ¿qué unidad puede haber entre los trabajadores y los Krupp, los Thyssen, los Duisburg? ¿Qué "unidad nacional" puede existir entre los trabajadores y los explotadores que, luego de adueñarse de los medios de producción y del poder para aumentar y asegurar sus ganancias, condenan al hambre y a la muerte lenta a sus compatriotas, los obreros y campesinos alemanes? Tal "unidad nacional" es un engaño al pueblo.

IV

Debemos ocuparnos ahora de esclarecer los postulados "gnoseológicos" más generales en los que se basa la ideología del fascismo. En primer lugar, lo que salta a la vista cuando se analiza la ideología del fascismo y la ideología de la burguesía imperialista en general es, como se ha indicado antes, la hostilidad a la ciencia y al intelecto humano. Esta circunstancia se explica porque el verdadero conocimiento científico que, por su esencia, no puede ser sino materialista, se niega a servir los intereses de la burguesía. Así como las fuerzas productivas creadas por la burguesía se rebelan contra las relaciones de producción existentes, el desarrollo del conocimiento científico ha entrado en contradicción con los intereses de la burguesía imperialista.

El temor de la burguesía a un futuro que pertenece al proletariado como clase llamada por la historia a desempeñar el papel de sepulturero del capitalismo, impone a la burguesía la necesidad de renunciar a toda idea de desarrollo, al reconocimiento de cualesquiera leyes objetivas en la naturaleza y particularmente en la sociedad. El proletariado está a favor del conocimiento científico de la realidad, la burguesía en contra, pues el desarrollo revolucionario de la realidad en cuanto se trata ante todo de la sociedad humana, va dirigido contra la burguesía, conduce a negar las relaciones sociales burguesas. El proletariado se guía en toda su lucha por el conocimiento científico de la realidad, que se convierte en sus manos en un instrumento para transformar la realidad. En el actual estadio del capitalismo descompuesto y agonizante, la burguesía se ve obligada a tomar el camino de la negación de la ciencia, del pensamiento y de la razón, proclamando su bancarrota. Ya que la ciencia pone de manifiesto la bancarrota del capitalismo, la burguesía declara "la bancarrota de la ciencia". Por ello se comprende el viraje del pensamiento burgués hacia el irracionalismo y el intuicionismo.

Para caracterizar la actual condición de las mentes fascistizantes de la burguesía, nos permitiremos aducir algunas citas de diferentes obras de los ideólogos del fascismo. Hans Hofer indica la necesidad de volver al neorromanticismo (o al irracionalismo), pues el origen de todas las calamidades de la guerra mundial vividas y sufridas por Alemania: la revolución, la inflación, la República de Weimar y la democracia, el peligro comunista, etc., radican en... ¡la educación! La educación —escribe— estaba enfilada contra el espíritu religioso, cristiano, teológico-autoritario, socialista y corporativo del medioevo. Por su esencia era

secularismo y liberalismo. En calidad de secularismo la educación reconocía sólo la vida del más acá. En calidad de liberalismo, procuraba liberarse ante todo de la tutela de la Iglesia, del cristianismo y luego de todos los lazos medievales de la familia, de la corporación, del taller, del pueblo, del Estado". El resultado fue que el individuo y su razón —el humanismo— ocuparon el lugar principal en la concepción racional del mundo. El hombre se convirtió en la fuente de la verdad, pero como los hombres no son iguales, la verdad que se apoyaba, por así decirlo, en la igualdad de los hombres. desapareció. El Estado surgió en virtud de un acuerdo entre los individuos. Se hizo dependiente de los individuos debido al sistema electoral (democracia liberal).

Cada individuo llegó a sentirse ciudadano del mundo. Triunfaba la razón del hombre, que confiaba tanto en su fuerza como para considerar posible cambiar el mundo de acuerdo con sus ideas y penetrar incluso en los secretos del ser a través del conocimiento del mundo. La fase final de todo este principio del desarrollo comenzado con la gran Revolución Francesa es la aparición y difusión del bolchevismo. "El bolchevismo lleva consecuentemente a la vida el programa liberal del racionalismo hasta el fin terrible y amargo: la completa emancipación del hombre de Dios, la ruptura con la moral, con la familia, con el suelo natal, la ruptura de todo lazo y de toda autoridad".

Las ciencias naturales mecánico-matemáticas y materialistas contemporáneas y la técnica moderna, engendrada por ellas, son consideradas por los fascistas como productos del racionalismo funesto y de la educación atea. El neorromanticismo está llamado hoy a derrocar la razón del sitial que ocupa y a instalar en su lugar al sentimiento, que reconoce el carácter misterioso y la incognoscibilidad del ser.

El neorromanticismo. prosigue el mismo Hofer, procura fundamentar toda la vida espiritual, incluida la ciencia, en un nuevo principio metafísico, irracional. Este nuevo principio irracional es el principio de la morfología según el cual la ciencia, el arte, la política, el Estado y la economía constituyen un organismo vivo, dirigido y animado por una idea misteriosa. "Esta es —escribe Hofer— la gran hazaña de Adolfo Hitler. Llevó al pueblo las ideas del neorromanticismo transformándolo así en un movimiento popular. Al mismo tiempo creó para él una poderosa organización política". Y todo esto lo oponía al comunismo "destructor".

Mencionamos estas ideas de Hofer para mostrar que la necesidad que tiene la burguesía de rechazar la ciencia, las ideas de progreso, de desarrollo, de conocimiento científico del mundo, de educación burguesa, sin hablar ya de democracia, es dictada por su miedo animal al bolchevismo, al comunismo, al movimiento revolucionario del proletariado. El intento de Hofer para presentar las cosas como si el fascismo luchara contra los bolcheviques porque éstos destruyen la cultura, es un intento inútil pues "el rostro cultural" del fascismo es ya suficientemente conocido para el mundo entero.

Todas las variedades del fascismo se rebelan igualmente contra el racionalismo oponiéndole el irracionalismo en el que los fascistas ven

la salvación del proletariado revolucionario. Por esta razón debemos poner al descubierto el sentido de clase y la significación del irracionalismo fascista. Es plenamente comprensible que, en el estadio de su movimiento descendente en las condiciones del capitalismo en descomposición, conviene a los intereses de la burguesía imperialista pintar las cosas como si el mundo fuera por su misma esencia incognoscible, como si la historia en particular fuera el reino de fuerzas irracionales no susceptibles de conocimiento alguno y especialmente de previsión.

Con esta afirmación el fascismo abriga la esperanza de "refutar" las leyes del desarrollo y muerte del capitalismo establecidas por el marxismo-leninismo. No puede tratarse de la muerte inevitable del capitalismo puesto que éste se basa en una "idea" mística inaccesible a nosotros. A los ojos de la burguesía, la razón ha dado bancarrota como instrumento del conocimiento, porque la "razón" demuestra la bancarrota de aquélla.

El irracionalismo está indisolublemente unido a la fe religiosa, pero el irracionalismo fascista se distingue además por un activismo y voluntarismo específicos, terroristas y contrarrevolucionarios. El sentido de clase del irracionalismo fascista se reduce al afán de arrojar un velo, impenetrable para la razón, sobre la realidad, destinado a ocultar la esencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mundo objetivo. Para la clase que ha perdido terreno bajo los pies, el irracionalismo ofrece ancho campo para el subjetivismo, para la fe, para las ilusiones, sin los cuales la burguesía no puede engañar a las masas y conservar la esperanza de mantenerse en el poder como dice Nietzsche.

En la lucha con la clase obrera ella se ve obligada a tensar toda su voluntad y actividad. Esto da origen a la apología de la acción inmediata, directa, del aventurerismo, a la idea de la ingerencia activa, voluntaria en el curso de la vida.

La apología fascista del "principio heroico" debe "fundamentar" la dictadura terrorista de la gran burguesía, que procura salvar su dominio mediante la violencia desembozada y la organización de la guerra.

La ideología del fascismo es hostil a la ciencia, está impregnada de pragmatismo contrarrevolucionario, que ofrece a la burguesía la posibilidad de justificar la mudanza de sus consignas falsas y de su política de acuerdo con las necesidades del momento. No admite más que un principio: todos los medios son buenos para aplastar al proletariado. Lo más esencial y lo únicamente real que hay en la "teoría" y en la "concepción del mundo" del fascismo es la defensa del régimen de explotación y la lucha sangrienta contra el proletariado. Todas las "teorías" son buenas si sirven a esta tarea fundamental.

Para los fascistas el "pensamiento" debe estar enteramente subordinado a esta tarea. El pensamiento científico encierra dos géneros de peligro. En primer lugar, enseña a los obreros a comprender demasiado. Ya Nietzsche se indignaba porque a los obreros les "enseñan" a pensar, pues este hecho encierra peligros para el régimen establecido.

(12) *F. Nietzsche*, "Más allá del bien y del mal", 1905, págs. 5-47.

Este mismo camino siguen los fascistas. En segundo lugar, el irracionalismo que, como vemos, es un instrumento para confundir la conciencia de las masas y apartarlas de la lucha por sus intereses de clase, debe servir a la propia burguesía como medio de "salvación espiritual" de los peligros que se ciernen sobre ella. Esta es, por así decirlo, la política del avestruz. La lógica es, pues, peligrosa desde todo punto de vista, pero lo es sobre todo cuando se convierte en patrimonio de las masas. El pensamiento lógico, racional, científico, que refleja la realidad y que es un poderoso instrumento en manos de la clase ascendente, el proletariado, significa un inmenso peligro para la clase históricamente condenada, la burguesía. Y, por ello, ésta se ve obligada, en la persona de los fascistas, a volverse hacia el "pensamiento" irracional y místico, a utilizar las ficciones e ilusiones para engañar a las masas. La clase moribunda necesita también la fe y la "esperanza", un tipo especial de delirio fanático. Tal es la situación objetiva de la burguesía actual.

"...El líder sabe —escribe Mannheim— que las concepciones políticas e históricas (de los fascistas. - *A. D.*) no son más que mitos. En rigor, el líder está libre de ellos, pero los valora, y éste es el segundo aspecto de la cuestión, porque provocan el entusiasmo que pone en movimiento los residuos irracionales del hombre: los sentimientos, y llevan a acciones políticas". De tal modo, vemos aquí el vínculo estrecho entre los mitos como ficciones y el irracionalismo como "fuerza espiritual" especial mediante la cual se realiza el tránsito de la "teoría" mítica a la práctica política terrorista.

Cuando el capitalismo ya está en decadencia, al borde de la tumba, la ideología de la burguesía debe inevitablemente diferenciarse, y se diferencia, del conocimiento científico por un escepticismo extremo (en forma de negación de la lógica, del racionalismo y de afirmación del irracionalismo, del intuicionismo, del papel de los instintos). El engaño consciente de las masas se convierte en un complejo y elaborado sistema de "mitología", de ficcionalismo, de simbolismo y de espiritualismo. Actualmente para los ideólogos burgueses, la tarea en el campo de la filosofía se reduce a "probar" la "bancarrota" de la ciencia. Más aun: ellos se plantean el objetivo inmediato de refutar la posibilidad del conocimiento científico. Esta tendencia está muy claramente expresada en Klages, quien dice que "las demostraciones de la metafísica se reducen preferentemente a refutar la ciencia".

La burguesía es hostil al progreso científico. Los destinos del desarrollo de la ciencia están hoy indisolublemente unidos a los destinos de la revolución proletaria, pues sólo el proletariado está interesado hasta el fin en el progreso de la ciencia. Incluso enemigos del marxismo como Mannheim tienen que admitir la extraordinaria "fe" del marxismo en la ciencia y la actitud escéptica, negativa hacia ella del fascismo que, como ya se ha dicho, tiene en cuenta sólo la fuerza de los instintos, de los sentimientos, de la demagogia y sólo cree en la fuerza del terror.

Volviendo inmediatamente a la cuestión del irracionalismo, es preciso indicar que en los fascistas está estrechamente unido al concepto

de "enigma del ser". Los "enigmas del universo", como se expresan los fascistas, no quieren y no pueden ser descubiertos. Levantar el velo del enigma universal significa cometer un sacrilegio. Por eso para los ideólogos del fascismo, hoy el problema se reduce no a resolver los "enigmas universales", sino a reconocer por principio la incognoscibilidad del mundo en general no sólo en el sentido de nuestra imposibilidad de penetrar en la naturaleza del ser, sino también en el sentido del carácter criminal de esta temeridad del conocimiento. "Nosotros no queremos levantar el velo del enigma universal" —dice la consigna de turno de la, con permiso sea dicho, "filosofía" fascista. Y "no lo queremos" porque la cognoscibilidad de los enigmas del universo está vinculada con grandes peligros para la existencia de la burguesía. A estos "enigmas del ser" pertenece el "enigma" de la propiedad, del origen del régimen capitalista y de las ganancias, de la dictadura de la burguesía, del origen del Estado, etc. Todos éstos son "secretos" a los que no se debe rozar, mientras que la ciencia personificada en el marxismo les arranca el velo y los muestra a su verdadera luz.

"El materialismo, Marx y Haeckel —escribe uno de los «eruditos» ideólogos del fascismo— son los culminadores naturales del camino abierto por Kant, el camino hacia las ciencias naturales, la técnica y la civilización... Pero la filosofía de nuestro tiempo debe tender no al progreso impetuoso sino a una sólida modestia y a la comprensión de la antigua sabiduría humana, que se expresa en la muda veneración ante la irracionalidad de la vida y el "sentido" que lo colma todo.

El irracionalismo es un medio para distraer la atención de las masas de sus reales intereses de clase hacia las esencias misteriosas tras las que se ocultan los intereses del capital. Por eso se exige de las masas el reconocimiento de la fe y la veneración ante estas esencias secretas, se prohibe conocerlas. El irracionalismo exige rechazar la razón, y su afán de penetrar, mediante el conocimiento científico, la esencia del régimen burgués. El rechazo de la razón y del pensamiento convierte al hombre en un esclavo, sumiso servidor del capital. Al servidor no le corresponde razonar, sino confiar y someterse a las supremas fuerzas misteriosas a que pertenecen la propiedad capitalista, el poder estatal, etc.

La ideología de la burguesía moderna está impregnada de un profundo pesimismo. Obligados a renunciar a la idea del desarrollo y del progreso incluso en la vieja concepción burguesa, los ideólogos de la burguesía se dedican hoy a explicar los problemas de la decadencia y muerte de toda clase de formas y formaciones, llegando a la conclusión de que la vida es inescrutable e irracional, y de que a la inteligencia le es imposible conocer la realidad.

El "actualismo" y el "heraclitismo" fascistas expresan una concepción profundamente pesimista del mundo a diferencia de la concepción optimista del proletariado en cuanto clase ascendente. La filosofía burguesa actual y en especial su variedad fascista se ve obligada a renunciar al principio de causalidad en la naturaleza y en la historia y a colocar en su lugar la idea del destino, del hado, a los cuales se subordinaría todo lo que existe. La idea del destino es irracional por

su propia esencia y, una vez más, es un medio para encubrir las relaciones reales particularmente en la sociedad humana, destruyendo el carácter "racionalista" de la explicación causal de los fenómenos. El sentido del ser se reduce para el hombre, desde el punto de vista de esta concepción mística, a la subordinación incondicional a un destino cuyos fines son inescrutables.

En virtud de esta "profunda" filosofía, la clase obrera y todos los trabajadores deben llevar el peso de la esclavitud, someterse resignadamente al destino ignoto, a la voluntad de Dios y no hacer ningún intento de explicación causal de la realidad, pues esto significaría el deseo de levantar el velo del rostro de Dios o, dicho de otro modo, semejante aspiración lleva inevitablemente a que el proletariado conozca las condiciones reales de su existencia y a la rebelión contra los capitalistas. Engañando a los obreros y a los trabajadores en general, los fascistas declaran a la nación una unión establecida por el destino que, por derecho del hado inexorable, ordena, por ejemplo, a los alemanes, marchar sobre la Unión Soviética. Y es inútil aquí indagar desde el punto de vista "racionalista" el sentido y cualquier tipo de explicación, puesto que el destino es irracional, lo que, sin embargo no impide a los fascistas conocer firmemente sus reclamaciones inexorables que, "sorprendentemente", siempre coinciden con las del capitalismo alemán.

El señor Rosenberg habla del concepto especialmente germano de destino. ¿Qué sentido político dan los fascistas a este "concepto"? Los germanos ven la voluntad del destino en el cumplimiento de las leyes del honor y en la realización en general de los supremos valores germanos tales como: el honor, la libertad, el valor y la arrogancia. No es difícil comprender que toda la charlatanería fascista a propósito de la idea de destino persigue dos propósitos: por un lado, como ya lo hemos demostrado, es un instrumento para esclavizar a los trabajadores dentro del país y, por otro, debe servir como medio para justificar las guerras imperialistas.

Hoy, después de Spengler, afirma Rosenberg, se considera "probado" que la causalidad y el destino son dos ideas diferentes. La divergencia entre el padre del fascismo, Spengler, y sus desagradecidos continuadores consiste en que, para el primero, el destino adquiere el carácter de una fatalidad inevitable mientras que el señor Rosenberg ve el carácter verdaderamente fáustico del alma germana en la consigna "yo quiero".

Las fuerzas raciales espirituales dirigen el mundo y, por tanto, la idea de destino adquiere su verdadera expresión en el voluntarismo netamente germano.

Rosenberg tiene todos los fundamentos para odiar al marxismo, que ha descubierto las leyes del desarrollo social y así ha condenado a muerte al capitalismo. Por ello, Rosenberg se enfurece tanto contra las "leyes económicas inevitables", que determinan la muerte del régimen capitalista. Los fascistas confían en que lograrán escapar a lo inevitable si tensan toda su fuerza de voluntad para luchar contra la "marcha ineluctable de las cosas", contra las leyes objetivas de la realidad. De aquí la negación

de las leyes "mecanicistas" de la causalidad y la afirmación del escueto "yo quiero" ("Yo quiero vivir", "Yo quiero colonias", clama la burguesía germana por boca de los fascistas); de aquí también la original concepción de la idea de destino en la que el fatalismo se conjuga con la teoría clerical idealista del libre albedrío. Puesto que la marcha, regida por leyes, del desarrollo de la lucha de clases conduce a la muerte de la burguesía, la burguesía y sus ideólogos se ven obligados a apelar al destino, que residiría en el alma y la voluntad de cada germano, a confiar "en la libertad de decisión", "en la voluntad de Dios" y a prepararse para la lucha por el "honor nacional" para la guerra imperialista.

Antes nos hemos referido a la esencia clasista reaccionaria de la ideología fascista del Estado "corporativo". Veamos cómo se recurre a la lógica y la gnoseología para fundamentar estas "ideas".

La sustitución del concepto de clases por el concepto de corporación es interpretado por los fascistas como una superación de la concepción del mundo "cuantitativamente mecanicista" y como una afirmación de la concepción cualitativamente idealista de la sociedad y, luego, de la naturaleza. Cada corporación o rango es una calidad independiente, que no puede ser reducida a otro rango, y es al mismo tiempo una expresión de la idea divina. Los fascistas, y con ellos muchos representantes de la filosofía burguesa, sostienen hoy una lucha furiosa por su "concepción del mundo" fanática, "cualitativa" y "orgánica", contra el materialismo, sustituyendo tramposamente el materialismo dialéctico por el materialismo mecanicista para atribuir al materialismo dialéctico todos los errores reales y aparentes del materialismo mecanicista y metafísico. Desde el punto de vista del fascismo, no sólo la nación y el Estado son un organismo, sino también el paisaje y el continente dotados, según Klages, por ejemplo, de almas individuales. Los conceptos de organismo y de totalidad a su vez deben servir como instrumentos para esclavizar a las masas.

La idea de jerarquía, aplicada al régimen social necesita para su "explicación" la "fundamentación" metafísica y mística. Los fascistas procuran "demostrar" que el régimen jerárquico de la sociedad está fundamentado, por así decirlo, en el régimen jerárquico del cosmos, creado por Dios sobre la base del dominio de los seres superiores y el sometimiento de los inferiores. En resumen, el régimen jerárquico es elevado a principio "ontológico".

Weippert une la idea de jerarquía con la idea de emanación. El proceso de emanación de la divinidad es el proceso de la realización por escalones, por rangos del orden en el cosmos. Después de culminar el proceso de emanación, el cosmos adquiere el carácter de un orden riguroso de determinadas cualidades armónicamente vinculadas en una unidad. El proceso de emanación es un proceso de descenso por grados. Lo inferior existe en virtud de la autoenajenación de lo superior. El principio jerárquico —dice francamente Weippert y tras él Sombart— significa el principio de desigualdad. Y he aquí que el principio de desigualdad según los fascistas tiene sus raíces en la naturaleza del cosmos y expresa la voluntad de la divinidad que ha determinado, de una

vez para siempre, que lo inferior, es decir, las clases inferiores de la sociedad, existen en virtud de la existencia de las superiores, es decir, por su benevolencia.

"La ilustración, el liberalismo, el socialismo, el democratismo —escribe el propio Weippert— son grandes movimientos intelectuales de nuestra época. El mismo principio que domina actualmente en la ciencia, a saber... el principio de cuantificación de la calidad, domina también en la vida social.

Hoy se han despertado el sentimiento de distancia y la conciencia de lo cualitativo y con ellos la necesidad ardiente del régimen corporativo-jerárquico"[13].

El "sentimiento de distancia" y la "conciencia de lo cualitativo" que han despertado en la burguesía, están dirigidos a reinstaurar un orden estable que excluye la revolución y toda posibilidad de "intranquilidad". La "conciencia de lo cualitativo" deriva de la posición de clase de la burguesía, y se reduce a dividir a los hombres según tengan la piel blanca o negra. Los explotadores y opresores son superiores a los obreros por la calidad de la creación. Entre ellos debe existir una determinada distancia (éste es el sentido del "sentimiento de distancia") que separa a aquellos situados en la parte más elevada de la escala social de quienes ocupan sus grados inferiores. El principio de desigualdad es así fortalecido y recibe fundamentación complementaria en el "sentimiento de distancia" y en la "conciencia de la calidad", es decir, de la diferencia de valores entre los hombres. Este es el ideal al que aspiraba Nietzsche, el reconocido padre espiritual del fascismo.

Toda elevación del tipo de "hombre", según Nietzsche, es obra de la sociedad aristocrática que cree en una prolongada escala de rangos y en la diferencia de valores entre los hombres y a la cual es necesaria la esclavitud. "Lo esencial en una buena y sana aristocracia, empero —dice Nietzsche— es que ella *no* se sienta como función, ya de la realeza, ya de la comunidad, sino como *sentido* de éstas y su justificación suprema; en que, por ello, acepte sin cargo de conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres que, *en aras de ella*, han de ser abatidos y disminuidos al estado de hombres incompletos, de esclavos y herramientas. Su fe fundamental debe consistir, precisamente, en que la sociedad tiene derecho a existir no por la sociedad, sino como subestructura y andamiaje sobre el cual una especie escogida de seres podrá elevarse hacia su misión superior y, en general, hacia un *ser* superior, como aquella planta trepadora de Java —la llaman Sipo Matador— que, ávida de sol, estrecha entre sus ramas el tronco de una encina hasta que, finalmente, se alza por encima del árbol, aunque apoyándose en él, hasta poder desplegar al aire libre su corona y ostentar su felicidad"[14].

---

(13) Weippert pertenece a la variedad spanniana del fascismo. Pero las "ideas" fundamentales acerca de las corporaciones y las jerarquías son compartidas también por Hitler, Rosenberg y el nacional-"socialismo" germano en general.

(14) *F. Nietzsche*, "Más allá del bien y del mal", págs. 307-308.

Los fascistas procuran realizar el "ideal" de Nietzsche: crear una sociedad aristocrática en la que los magnates del capital desempeñarían el papel de la planta Sipo Matador y los obreros y todos los trabajadores serían abatidos y humillados hasta el grado de esclavos, hasta el grado de herramientas. El régimen jerárquico de sociedad debe cumplir esta tarea en primer lugar.

Los esclavos no pueden soñar con una vida feliz. Su suerte es la explotación, el hambre, el frío, los sufrimientos, etc. Por Nietzsche sabemos que la explotación es una función orgánica fundamental, que la voluntad de vida es la voluntad de poder, y la propia vida, su esencia, se reduce a la explotación. Por ello es absurdo soñar con una sociedad libre de explotación.

En las condiciones de la crisis general del capitalismo, de la existencia de los ejércitos de millones de desempleados que se han convertido de ejércitos de reserva en ejércitos permanentes, resta sólo a la burguesía y sus ideólogos difundir la "filosofía del ascetismo". Henri Bergson, el más renombrado filósofo idealista de Francia, que ha ejercido gran influencia sobre los círculos reaccionarios de Alemania y a través de Georges Sorel sobre Mussolini en Italia, reclama hoy un viraje hacia el ascetismo, afirmando que la patata es más nutritiva que la carne.

Spranger en Alemania pretende demostrar que el modo ascético de vida es la base de toda auténtica cultura. Este mismo camino siguen los fascistas, "fundamentando" teóricamente y realizando en la práctica respecto a los trabajadores los principios del ascetismo, o del "autosacrificio", como dice el señor Hitler. Los trabajadores y sólo ellos, "cada obrero, cada campesino, inventor, etc.", como lo proclama oficiosamente el señor Hitler, deben hallarse eternamente dispuestos a los sacrificios en nombre de los intereses de los capitalistas. En el lenguaje de los fascistas esto se llama un auténtico idealismo, que excluye todo egoísmo torpe, esto se denomina "cumplimiento del deber", en esto consiste el "autosacrificio" como virtud suprema del hombre. Todas estas virtudes son en fin particularidades específicas de la raza germana. El señor Spann demuestra la necesidad y fecundidad de los sufrimientos. Con el cinismo que le es propio escribe: "Uno de los más grandes defectos de nuestra época es el de que los hombres procuran eludir los sufrimientos, que no tienen noción alguna sobre la fuerza purificadora de los sufrimientos. Esta circunstancia es ante todo un impedimento para hacer un juicio acertado de todos los problemas sociales, y en especial es un obstáculo para resolver la cuestión social". Si los pobres —dice— estimaran los sufrimientos, soportarían fácilmente las privaciones y no valorarían tanto los placeres y la riqueza. Sin valorar la grandeza y fecundidad de los sufrimientos no es posible hallar solución a las necesidades políticas y económicas de nuestros días, no es posible resolver la "cuestión social". Los sufrimientos convencen al hombre del carácter transitorio de todas las cosas, excepto lo que tiene su fundamento en lo eterno.

Todo el ejército de agentes fascistas, desde Sprauger hasta el "venerable" Bergson, sin hablar ya de los representantes oficiales del fascismo, predican a las masas el modo ascético de vida. "Demuestran" que

el ascetismo es la base de toda cultura, que si los trabajadores no sufrieran hambre y frío, la cultura "perecería", que las crisis son originadas por el "ansia de placeres de las masas", etc. Henri Bergson preconiza a las masas la austeridad, rechazar el alimento a base de carnes y la abstinencia sexual lo que conduce a eliminar, según él, las crisis.

Pero las masas, exclama con desesperación Noltenius, nada quieren saber de ascetismo. ¡Cierto! No quieren saber nada del ascetismo y lucharán con toda energía por abolir el régimen de la esclavitud asalariada en todo el mundo y por realizar el socialismo. No será pecado si el proletariado victorioso pone a pan y agua a los predicadores del ascetismo.

Los sofistas fascistas fundamentan todas sus construcciones "lógicas" en el concepto de totalidad. Orgánicamente, la "concepción total del mundo", es contrapuesta por ellos a la "atomista-mecanicista", pero en realidad, a la concepción materialista. En este campo de acción especial "ha trabajado" mucho el profesor Spann. La idea de organismo y de totalidad sobre la cual descansa la idea fascista de "comunidad" (Gemeinschaft), ha resultado muy "fecunda" como instrumento para engañar descaradamente a las masas.

Para los fascistas y los filósofos fascistizantes la idea de totalidad es una categoría "lógica" fundamental en torno a la cual giran todas sus construcciones, se tejen todos los demás conceptos y categorías como los de nación, Estado, economía, principio de jerarquía, etc.

¿Qué significa para los fascistas el concepto de totalidad aplicado, por ejemplo, a la economía o a la nación? Los fascistas dan la siguiente respuesta: la economía (o nación) es una totalidad orgánica, una calidad específica que tiene un determinado sentido espiritual, aunque oculto y misterioso que no podemos comprender con el conocimiento racional pero que irracionalmente, por así decirlo, presentimos. Así, sobre la realidad se echa, de modo enteramente consciente, un velo impenetrable que encubre las relaciones verdaderas, reales, de las diferentes clases del sistema capitalista de economía.

Estas relaciones reales de las diferentes clases con los instrumentos y medios de producción, las relaciones de propiedad, el sistema de explotación, etc., en suma todo lo que constituye el contenido de la economía, es declarado un "enigma". Y toda la ideología del fascismo es un original sistema de prohibiciones (tabú). Está prohibido... el contacto real con todo lo que defiende la burguesía: la propiedad, las relaciones de clase, el origen del poder, etc. La idea de totalidad, concebida como calidad pura, prohibe el análisis (el análisis en los fascistas se llama enfoque "mecánicamente cuantitativo" de los fenómenos) prohibe la investigación y el estudio racional porque la totalidad es irracional por su esencia misma, y constituye un "enigma" cuya penetración por el conocimiento es una afrenta a la divinidad.

Toda totalidad es declarada por principio incognoscible, no sometida a las leyes de la causalidad, sino a unas ciertas "leyes" místicas del destino y de un misterioso "sentido". La totalidad, ya sea el organismo, la nación, el Estado, se distingue por la unidad absoluta que excluye cualquier significación relativamente independiente de las "par-

tes". La nación, por ejemplo, es considerada un organismo (y por consiguiente una unidad) en la que los individuos o las clases sociales enteras desempeñan el papel de órganos, de miembros aislados que existen sólo para el todo y por consecuencia se diluyen enteramente en él. Según esta "filosofía" de la totalidad, tanto los individuos como las clases sociales deben ver el sentido de su existencia en la existencia del todo y sacrificarse eternamente por el bienestar de este todo que en realidad se manifiesta, naturalmente, como una organización de clase (a esto se reduce la pregonada "Gemeinschaft", comunidad fascista, en la cual el dominio pertenece a la burguesía).

Así, pues, toda la charlatanería sobre el carácter cualitativo de la "totalidad", sobre su indescomponibilidad, unidad, organicidad, etc., tiene por fin infundir en las masas la idea de la solidaridad absoluta de intereses de todos los "miembros", u órganos del "todo", es decir, de la sociedad burguesa. De hecho esto significa la sumisión servil de los trabajadores a los intereses de la clase dominante. Los trabajadores deben estar penetrados por la convicción de que su existencia no tiene ningún sentido ni significación independientes y sólo un sentido derivado, sirven al todo, es decir, a la sociedad burguesa. Así, en los fascistas, todos los conceptos y categorías de su ideología están adaptados al cumplimiento de una única tarea: defender los intereses del capital. Las conclusiones concretas que se deducen de la idea de totalidad se reducen en los fascistas a la siguiente tesis: las relaciones entre los patronos y los obreros derivan de su pertenencia recíproca a una totalidad única superior, divina, y a su mutua responsabilidad por el florecimiento de la nación, del Estado y de la economía nacional.

Toda "totalidad", "comunidad", tiene un sentido ideal eterno, por eso no se la puede considerar como un medio para lograr objetivos materiales. La nación alemana, como totalidad específica e irrepetible, se inspira en el descubrimiento de su sentido espiritual intrínseco y de su unidad ideal, a diferencia de las demás naciones, por ejemplo de los franceses e ingleses que, según los filósofos fascistas de Alemania, han caído en el fango del egoísmo, el materialismo y el "economismo". Naturalmente, el "Dios" alemán, según explica Schwarz, exige a cada alemán servir a la nación, a la patria, al Estado, pues la nación alemana, en cuanto totalidad divina, es la residencia de Dios. Y cada verdadero alemán, en correspondencia con esto, debe ser fascista.

Si la nación y la raza son totalidades orgánicas, organismos, dotados de espíritu, toda la cuestión del conocimiento se reduce, desde el punto de vista de los fascistas, a las diferentes formas de reflejar este espíritu racial o nacional en la ciencia, en la filosofía, el arte, la política, etc. Para los fascistas no hay verdad científica objetiva, a la que tratan despectivamente de "abstracta". Se sitúan en el terreno de la "verdad orgánica", esta verdad es "innata" de la raza. La verdad orgánica, naturalmente, no es demostrada por la lógica, como dice Rosenberg, sino que es profesada y afirmada por el espíritu nacional. Por ello, para los alemanes existen sólo ciencia, filosofía, arte y "socialismo" alemanes, que no tienen nada de común con la ciencia y la filosofía "abstracta", "judeo-marxista". Por esta razón es inaceptable la

teoría de la relatividad porque —como dice el físico fascista Lenard— su creador es un judío, es decir, un científico "racialmente ajeno" a los alemanes.

La "verdad orgánica" es el criterio decisivo en la medida en que es capaz de elevar los "valores intrínsecos" de la raza, elevar su fuerza y su potencia. En suma, la "verdad orgánica" es a su vez un medio que contribuye al éxito en la lucha de la burguesía contra el proletariado.

V

Producto del capitalismo en descomposición y agonizante, el fascismo ha engendrado la ideología más corrompida, más abyecta. El fascismo trae consigo la muerte y la destrucción. El fascismo se lanza ante todo sobre los obreros revolucionarios de vanguardia y la intelectualidad avanzada, procurando su exterminación física. El fascismo es un enemigo mortal de la clase obrera y de todos los trabajadores. Es el mortal enemigo del verdadero progreso de la ciencia, el arte, la literatura y la cultura. El fascismo, con razón, ve en el bolchevismo a su principal enemigo, el portador de las grandes tendencias revolucionarias y progresivas de la actualidad, tanto en la economía y la política como en la ciencia, la filosofía, el arte y la literatura.

Deduciendo históricamente el bolchevismo, el marxismo-leninismo, de los grandes movimientos revolucionarios del pasado, tratando de demostrar que es la continuación de las ideas de la época de la Ilustración, de la época de la revolución francesa de fines del siglo XVIII, los fascistas piensan difamar al bolchevismo. Pero en realidad esto desenmascara la esencia reaccionaria del fascismo que procura destruir las grandes conquistas de la humanidad y hacer renacer la barbarie y el oscurantismo medievales. El bolchevismo se enorgullece de ser el verdadero y único heredero legítimo de todas las conquistas de la humanidad. El proletariado es la única clase llamada a renovar el mundo, a desembarazar a la humanidad de la canalla fascista y a movilizar en su torno, como dirigente, a todos los trabajadores con el fin de derrotar al fascismo. El fascismo representa actualmente el mayor peligro y la mayor amenaza para la humanidad trabajadora y para toda su cultura.

El VII Congreso de la Internacional Comunista elaboró por ello un plan general de ofensiva contra el fascismo.

"La unidad de acción del proletariado sobre un plano nacional e internacional —dijo en su informe el camarada Dimitrov— he ahí el arma poderosa que capacita a la clase obrera no sólo para una defensa eficaz, sino también para la contraofensiva eficaz contra el fascismo, contra el enemigo de clase"(15).

Las amplias masas, por su amarga experiencia, se van convenciendo de la razón de los comunistas. Comprenden cada vez con mayor clari-

(15) *G. Dimitrov*, "La ofensiva del fascismo y las tareas de la Internacional Comunista en la lucha por la unidad de la clase obrera contra el fascismo", ed. cit., pág. 109.

dad que el frente único de los obreros, apoyado en la simpatía de todos los trabajadores, puede resistir con éxito el empuje del fascismo o derribarlo allí donde está en el poder. La socialdemocracia tiene una responsabilidad histórica por la división del proletariado, por el desmembramiento y el consiguiente debilitamiento de sus fuerzas, por la derrota del proletariado en una serie de países, pues la política socialdemócrata ha dividido al proletariado y ha abierto el camino al fascismo.

En el viraje iniciado por las amplias masas obreras del reformismo a la lucha revolucionaria, desempeñaron un papel decisivo las conquistas de nuestro sistema socialista. Los obreros y trabajadores de todo el mundo se han convencido, pero no, una vez más, por los libros, sino por la práctica de nuestra construcción socialista, de que el socialismo no es una teoría abstracta, sino la realidad viva de nuestro gran país donde no sólo no existe el desempleo, sino que ha sido liquidada la miseria del pueblo, donde cada hombre es un ciudadano con plenos derechos y valores, donde los trabajadores son los dueños de todas las riquezas.

"La victoria del socialismo en la URSS —dijo Manuilski en el VII Congreso de la Internacional Comunista— ha creado las condiciones para un ascenso del bienestar y del nivel cultural de las masas como no ha soñado ningún país capitalista del mundo. Sólo ahora podemos plantear ante nosotros, con toda su grandeza en el centro de todos nuestros pensamientos, la preocupación por el hombre. El hombre no es un desecho de la historia —como lo proclama el fascismo—, la masa humana no es un objeto para el látigo del cabo fascista que ha imaginado ser un superhombre nietzschiano, no es el esclavo que construye las pirámides egipcias, no es un apéndice de la máquina capitalista para crear una vida cómoda a un pequeño grupo de parásitos, no es un objeto de la explotación esclavista, feudal, capitalista. El hombre es el creador del socialismo, el creador de un nuevo régimen social. Por primera vez en la historia, el hombre está en el lugar que le corresponde. Es el forjador de su destino y de su historia, es el dominador de la máquina socialista. El socialismo es para él, y él mismo es el gran objetivo del socialismo"(16).

Los obreros y los trabajadores de todo el mundo, al ver estos gigantescos progresos de nuestro país socialista por un lado, y el régimen de privación de derechos, de explotación, de esclavitud, de miseria, que domina en los países capitalistas, por otro, comienzan a comprender cada vez más que el único camino que conduce a su liberación es el que han emprendido los obreros y trabajadores rusos, por el cual los ha guiado el gran creador del socialismo, Lenin, el camino de la lucha revolucionaria de clases.

La tarea inmediata de la clase obrera y de todos los trabajadores consiste en derribar al fascismo en aquellos países donde está en el poder y en cerrarle el paso al poder allí donde se apresta a apoderarse

---

(16) *D. Manuilski*, "Balance de la construcción del socialismo en la URSS", Partisdat, 1935, pág. 20.

de él. Sin debilitar un solo instante la lucha por nuestro objetivo final —el poder soviético, el socialismo, la verdadera democracia de los trabajadores—, el proletariado, bajo la dirección de su Partido Comunista, procurará utilizar todo escalón intermedio que acerque más rápidamente las masas a la dictadura del proletariado y que permita crear condiciones más favorables para la lucha por el poder soviético, para la lucha por el socialismo.

El frente popular antifascista, cuyo eje principal es el frente único obrero que en todas las fases de la lucha asegura la hegemonía del proletariado, es actualmente el eslabón fundamental que permite arrastrar toda la cadena. La clase obrera, al emprender el camino de la movilización de los aliados para la ofensiva general contra el fascismo, también debe movilizar a las capas pequeñoburguesas de la población, engañadas y oprimidas por el fascismo: el campesinado, la pequeña burguesía urbana, la intelectualidad, las minorías nacionales oprimidas, etc. El frente popular antifascista se desarrollará partiendo de la defensa de los intereses económicos y políticos inmediatos del pueblo, es decir, de la abrumadora mayoría de la población, partiendo de la defensa y de la lucha por el mantenimiento y la ampliación de los derechos democráticos de los trabajadores.

Los propios trabajadores han conquistado en una dura y prolongada lucha las migajas de derechos políticos que les concede la democracia burguesa y no renunciarán a ellos sin combate.

Las divergencias entre comunistas y socialdemócratas en torno a la democracia burguesa y la dictadura del proletariado, han radicado en que la socialdemocracia veía en la democracia burguesa la forma estatal en la que se realizaría el tránsito al socialismo. Hoy, la práctica de la URSS, ha demostrado incluso a los ciegos, que la dictadura del proletariado es el único instrumento político de la revolución socialista y que precisamente sobre la base de la dictadura del proletariado se desarrollará la verdadera democracia socialista, es decir, la forma nueva y superior de democracia.

La democracia burguesa, que la socialdemocracia consideraba un baluarte de la libertad y el socialismo, en los hechos es sólo una forma de la dictadura de la burguesía. Pero cualquiera comprende que allí donde domina el fascismo o donde se halla próximo a tomar el poder, el proletariado está obligado a defender y luchar por el mantenimiento y la ampliación de los derechos democráticos del pueblo, pues la dictadura sin trabas de los elementos más feroces de la burguesía empeora en mucho las condiciones de existencia, de desarrollo y de lucha del proletariado en comparación con la democracia burguesa.

Por eso los comunistas apoyaremos la creación de un gobierno del frente único antifascista. "En la medida en que este gobierno despliegue una lucha real y verdadera contra los enemigos del pueblo, conceda la libertad de acción a la clase obrera y al Partido Comunista, nosotros, los comunistas, lo apoyaremos por todos los medios y lucharemos en la *primera línea de fuego* como soldados de la revolución. Pero lo decimos francamente a las masas: este gobierno no traerá la *salvación definitiva*. Este gobierno no está en condiciones de derrocar

la dominación de clase de los explotadores, y por esta razón no puede tampoco eliminar definitivamente el peligro de la contrarrevolución fascista. Por consiguiente, *¡hay que prepararse para la revolución socialista!* Sólo y exclusivamente el poder soviético trará la salvación"[17].

El frente popular antifascista acelerará necesariamente la victoria de la clase obrera. Es totalmente comprensible que para realizar el frente popular antifascista y aniquilar a la canalla fascista, es preciso en primer lugar arrancar a las capas medias, pequeñoburguesas, de la población, de la influencia demagógica del fascismo, atrayéndolas del lado del frente popular.

Si se hace conocer a las masas que siguen al fascismo la "acusación" que el señor Hitler hace a los bolcheviques de que éstos ponen en el centro de sus afanes los intereses de las masas, los intereses de la mayoría del pueblo, en oposición a los fascistas, que apuestan a una minoría selecta, a la aristocracia del capital, este hecho no puede dejar de ejercer enorme influencia sobre las masas. O tomemos la prédica fascista del ascetismo, es decir, la erección en "principio", en "concepción del mundo", en teoría, del renunciamiento a la vida, de la miserable y hambrienta existencia de las masas para que los señores capitalistas puedan gozar de todas las alegrías de la vida a costa de los engañados esclavos del capital. Esta prédica del ascetismo no puede menos que provocar la indignación de las masas que sufren.

La nación la forman las masas trabajadoras y no el puñado de parásitos que succionan la sangre del pueblo. Y por ello las masas trabajadoras son los creadores y portadores de la cultura del pueblo. Todo lo grande que ha sido creado por el pueblo, es patrimonio de las masas trabajadoras, que son los únicos herederos del gran pasado del pueblo.

Ya en los años del 80 del siglo pasado, Engels declaraba que la clase obrera alemana es el único heredero de la filosofía clásica alemana. Hoy todo el mundo ve en el ejemplo de la Unión Soviética que el proletariado en el poder no sólo conserva la herencia cultural, no sólo la asimila, sino que eleva toda la cultura a un florecimiento superior.

"Sólo la revolución proletaria —dice Dimitrov en su informe— puede impedir el naufragio de la cultura, elevar la cultura a un más alto esplendor como verdadera cultura popular, de esa cultura nacional por su forma y socialista por su contenido, que se está realizando ante nuestros ojos en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas"[18].

En los países donde domina el fascismo bárbaro o donde amenaza tomar el poder, el proletariado revolucionario lucha a muerte con él por la cultura, la ciencia, la literatura, el arte, por salvarlos de los verdugos fascistas que queman en las hogueras las grandes obras del pensamiento humano y que sustituyen la ciencia por falaces mitos sobre la sangre y la raza.

---

(17) *G. Dimitrov,* "La ofensiva del fascismo y las tareas de la Internacional Comunista en la lucha por la unidad de la clase obrera contra el fascismo", ed. cit., pág. 156.

(18) *Ibidem,* pág. 160.

Nosotros, los comunistas, luchamos por liberar la ciencia, la literatura, el arte, la cultura en general, de los grilletes del capitalismo en descomposición. Nuestra meta es la revolución proletaria, la instauración de la dictadura del proletariado, la abolición de las clases y la construcción de la sociedad socialista sobre cuya base florece una cultura nueva, socialista, como lo vemos en el ejemplo de la Unión Soviética. Sin embargo, en nuestra lucha contra la ideología del fascismo también contamos con aliados en todos los científicos, pintores y escritores honrados, que no pueden dejar de ver que el sanguinario y bárbaro fascismo lleva consigo la ruina de la cultura, ahoga todo pensamiento libre y destruye todas las conquistas del genio humano.

Bajo la presión de los hechos irrefutables de la vida y de la ciencia, algunos grandes científicos y hasta grupos enteros de ellos en diferentes países: Francia, Inglaterra, EE. UU., Japón, sin hablar ya de Alemania, comienzan a interesarse seriamente por el marxismo. Entre los científicos hay muchos que en su campo se sitúan inconscientemente en las posiciones materialistas.

La Unión Soviética es no sólo el baluarte de la paz, no sólo el baluarte del socialismo, sino también el baluarte de la cultura. Está interesada profundamente en el florecimiento de la ciencia soviética y mundial. Por ello, los maestros de la cultura de todo el mundo, los representantes de la verdadera ciencia y de la creación artística son atraídos por la Unión Soviética, le expresan cada vez más sus simpatías, pues comienzan a comprender cada vez más que la salvación de la cultura y de la ciencia es posible también en sus patrias sólo mediante la estrecha unión de la ciencia y el trabajo, del frente único de los científicos, pintores y escritores con el proletariado.

El Congreso Internacional para la Defensa de la Cultura, realizado en París en junio de 1935 fue, en este sentido, un gran acontecimiento histórico. Demostró que los pensadores y artistas que ven toda la barbarie que lleva consigo el fascismo, procuran unir su destino con el proletariado y el comunismo, que las miradas de todos los verdaderos maestros de la cultura están dirigidas a la Unión Soviética, el único baluarte de la paz, que ha establecido una verdadera hermandad de pueblos, que ha creado condiciones para el florecimiento universal de la personalidad sobre la base de su fusión armónica con la colectividad, del verdadero humanismo socialista.

Pese a todos los esfuerzos de los fascistas por conservar mediante el engaño su base social de masas, éstas comienzan a comprender cada vez más el verdadero carácter del fascismo. "Cada vez más se descubre la infamia y la falsedad de la demagogia social del fascismo —dice la resolución del VII Congreso de la Internacional Comunista—. El fascismo no sólo no ha traído a las masas el mejoramiento de su situación material que les había prometido, sino que ha aumentado aún más las ganancias de los capitalistas mediante el descenso del nivel de vida de las masas trabajadoras, ha agudizado la explotación de éstas por un grupito de magnates financieros, las ha sometido a un mayor saqueo en favor del capital. Crece la decepción de las capas medias de la ciudad y los campesinos trabajadores engañados por los fascistas. La base de

masas del fascismo se descompone y reduce. El Congreso, sin embargo, previene contra ilusiones peligrosas acerca de un hundimiento automático de la dictadura fascista y recuerda que sólo la lucha revolucionaria unida de la clase obrera al frente de todos los trabajadores conducirá al derrocamiento de la dictadura fascista".

Para todos los trabajadores hay una única salida: pasar al lado del proletariado revolucionario para luchar contra el fascismo. El día en que la canalla fascista sea aplastada, toda la humanidad trabajadora respirará libre y feliz, pues la victoria sobre el fascismo abrirá ante ella una nueva perspectiva, la perspectiva de nuestra gran Unión Soviética.

La Unión Soviética ilumina con vivo resplandor el camino del proletariado mundial. Bajo la dirección de los partidos comunistas, el comunismo vencerá en todo el mundo.

2. LA CIENCIA Y LA PREVISION DEL FUTURO

La ruptura históricamente surgida entre las ciencias naturales y las ciencias sociales no pudo ser superada por los pensadores burgueses. Los filósofos y sociólogos burgueses no estaban en condiciones de descubrir las leyes del desarrollo histórico-social de la humanidad. En la época del rápido desenvolvimiento de las fuerzas productivas del capitalismo, la ciencia burguesa logró éxitos inmensos en el campo de las ciencias naturales. Este hecho trajo consigo la falsa teoría de que sólo las ciencias naturales son verdaderas ciencias, que se distinguen por la rigurosa exactitud de sus conclusiones y permiten prever los acontecimientos.

Semejantes teorías son defendidas también hoy por muchos científicos del mundo burgués. A estas ideas se adhiere, por ejemplo, en su libro "El futuro previsible" el gran físico inglés, miembro de la Royal Society y laureado con el Premio Nobel, George P. Thomson, cuando afirma en particular que las ideas en el campo de las ciencias sociales "no superan los límites de las conjeturas". En nuestra opinión, tal menosprecio por las ciencias sociales, propio también de muchos otros naturalistas, se explica por su insuficiente conocimiento de estas ciencias. No en vano Thomson considera que la sociología "aún está por encontrar su Newton, sin hablar ya de Planck".

Sin embargo, no sólo las concepciones falsas de distinto género propagadas en la sociedad burguesa (inclusive entre los naturalistas), provocan la necesidad de esclarecer las relaciones entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esta necesidad se presenta ante nosotros con especial agudeza en la época de los grandiosos éxitos de las ciencias naturales y técnicas en la sociedad socialista. "¿No amenazan estos éxitos «eclipsar» la significación y el papel de las ciencias sociales?" —es posible oir a veces advertencias recelosas de otros desmedidos admiradores de los prodigios de la "naturaleza misma". Tales punto de vista son

un fenómeno anticientífico y peligroso contra el cual hay que luchar seriamente. Por ello es preciso, nos parece, decir algunas cosas sobre esta errónea concepción, aunque el libro de Thomson hace tiempo que no es una novedad.

Los filósofos materialistas y los naturalistas anteriores a Marx partían en sus investigaciones de la teoría de la influencia determinante de la naturaleza sobre el hombre. Pero el marxismo realizó una revolución también en este dominio al descubrir un segundo aspecto de la relación entre la naturaleza y el hombre, a saber: la acción del hombre sobre la naturaleza. Observaremos a este propósito que también los animales, así como el mundo vegetal, influyen sobre la naturaleza, pero sólo el hombre transforma, modifica, cambia la naturaleza de un modo consciente y conforme a un fin.

En este sentido puede decirse que el "medio natural" en el que vive el hombre ha sido creado en cierta medida por sus propias manos, (claro está, a partir de los materiales de la naturaleza), con la particularidad de que al desarrollarse la práctica humana crece sin cesar esta medida de la influencia del hombre sobre la naturaleza. En su último libro "Un mundo sin guerra", el historiador de la ciencia John Bernal señala que la ciencia en nuestros días "pasa visiblemente de su tarea inmediata de analizar los mecanismos fundamentales de la naturaleza a crear nuevas cosas, aún desconocidas en la naturaleza, nuevas máquinas y nuevos aparatos electrónicos. Este proceso creará pronto una naturaleza artificial nueva, mucho más compleja y al mismo tiempo mucho más maleable y dócil al genio humano que cuando era la «madre naturaleza»". Las gigantescas transformaciones de la naturaleza que se realizan en el curso de la construcción socialista en nuestro país, evidencian con especial elocuencia que hemos comenzado a crear una "nueva naturaleza". En el curso de la construcción del socialismo y del comunismo se modificarán cada vez más radicalmente las condiciones naturales existentes.

El hombre y la naturaleza están unidos en el proceso de producción como sujeto y objeto respectivamente. La producción —enseña Marx— es la apropiación por el individuo de los objetos de la naturaleza dentro y por medio de una determinada forma social. Los hombres pueden actuar sobre la naturaleza y apropiarse de sus productos, sólo estableciendo en el proceso de producción determinadas relaciones sociales entre sí, relaciones condicionadas por tal o cual forma de propiedad sobre los medios de producción.

En nuestros días se ha hecho más evidente que no sólo el grado de desarrollo de las fuerzas productivas por sí mismas, de la ciencia por sí misma, determina la medida de la influencia del hombre sobre la naturaleza. El capitalismo ha desarrollado gigantescas fuerzas productivas, pero a causa del dominio de las relaciones capitalistas de propiedad privada, una gran parte de ellas permanece estéril, no beneficia al hombre. Por otro lado, en sus primeros tiempos, la sociedad socialista poseía fuerzas productivas mucho menos desarrolladas que el capitalismo pero en cuatro decenios de existencia ha logrado enormes resultados en todos los campos de acción sobre la naturaleza.

En su libro, Thomson pinta un atractivo cuadro de los nuevos bienes que la ciencia podrá aportar a la humanidad en los próximos decenios. Prevé el descubrimiento de inagotables fuentes de energía barata, hecho que en una medida todavía mayor estimulará el desarrollo de todas las ramas de la producción y permitirá reconstruir toda la vida del hombre, incluso hasta la transformación muy considerable del clima. Se refiere a los nuevos métodos de extracción de los viejos materiales y de la aparición de muchos nuevos materiales sintéticos de solidez inusitada y poco peso en relación con lo cual el "mundo del futuro parecerá más aéreo, será más semejante a un reino encantado que el mundo del presente o del pasado". Escribe sobre los gigantescos aumentos venideros de las velocidades y sobre la racionalización de los medios de transporte que reducirá las pérdidas de tiempo y hará posibles las "migraciones estacionales de los hombres"; sobre la creación de nuevos medios de comunicación que permitirán organizar conferencias de grupos enteros de hombres situados en diferentes lugares "para que cada uno de ellos pueda ver y oir al que interviene en un momento dado". Prevé la creación de estaciones satélites de la Tierra y el viaje de los hombres al cosmos.

¿Pero acaso es posible esperar todos estos buenos resultados sólo del desarrollo espontáneo de las fuerzas productivas o del autodesarrollo de las ciencias naturales, como de hecho admite Thomson? El nivel de la producción y el grado de desarrollo de la ciencia alcanzados en el globo terráqueo son ya plenamente suficientes para garantizar una vida confortable, culta y creadora a toda la población; sin embargo, centenares de millones de hombres aún hoy vegetan en la miseria, en el hambre, se encuentran al borde de la muerte. Más aun, el desarrollo deformado y unilateral de las ciencias naturales en los marcos del régimen social capitalista ya ha acarreado consecuencias verdaderamente desastrosas. El capitalismo subordina el desarrollo de la técnica y de la ciencia a los fines de la guerra, a la tarea de exterminar a los hombres. Cuando habla de la posible utilización de la energía atómica con fines bélicos, Thomson afirma que las guerras futuras "causarán mucho más víctimas que las guerras del pasado inmediato". Pero esto es un extravío peligroso. El desarrollo de la ciencia ha permitido crear tales medios de destrucción que toda la futura civilización depende hoy de que las guerras sean eliminadas de los "usos" de la práctica humana.

"El carácter catastrófico de la guerra nuclear es un factor absolutamente nuevo en la historia humana" —escribe justamente en su libro John Bernal. "Con la bomba de hidrógeno la guerra ha alcanzado los límites de la fuerza destructiva. Ninguna ulterior acumulación de armas podría hacerla peor. Las reservas existentes de bombas atómicas y de hidrógeno, de aviones y cohetes para su transporte, son plenamente suficientes para borrar de la faz de la Tierra a todas las grandes ciudades y estas bombas harán el aire radioactivo en medida suficiente como para intoxicar mortal o gravemente a cualquier ser vivo en la Tierra y dañar incontables generaciones de los que sobrevivan".

La humanidad debe excluir la guerra, la explotación, la discriminación racial y social de la vida de la sociedad; sólo entonces los éxitos

de las ciencias naturales beneficiarán a los hombres. Y este problema había sido resuelto teóricamente ya a mediados del siglo pasado en los trabajos "La sociología de Newton" de Marx. Esta tarea se está realizando prácticamente en nuestros días.

Bajo la dirección del Partido Comunista, el pueblo soviético ha colocado al socialismo en la órbita histórico-mundial, del mismo modo que fue colocado en una órbita solar el cohete cósmico. Ninguna fuerza en la Tierra está en condiciones de apartar de su ruta al socialismo, que se está transformando en comunismo. Se ha realizado la previsión de Engels respecto al nuevo florecimiento de las ciencias naturales después del advenimiento del socialismo. Pero no se puede olvidar que todos estos "milagros" son los resultados de la actividad social de los hombres, actividad que corresponde a una organización social.

En nuestro tiempo, en la época del triunfo de grandes descubrimientos científicos, la sociedad socialista proporciona las ideas directrices para el desarrollo de las ciencias naturales. El Partido Comunista, llevando a la vida las tesis teóricas del marxismo-leninismo, dirige toda la actividad de nuestra sociedad, orientándola por un determinado rumbo en consonancia con las exigencias de la sociedad y de las ciencias naturales. El plan septenal de construcción desplegada del comunismo, como nuestros planes quinquenales precedentes, es el producto de la ciencia social en primer término. Precisamente la ciencia social determina la dirección y la problemática de las ciencias naturales y técnicas que integran este plan.

La ciencia contemporánea ha entrado en una fase en la que ante ella se ha planteado la tarea de realizar una grandiosa síntesis. Esto no se debe entender en el sentido de que la anterior era una época exclusivamente analítica y de que hoy ha advenido una época exclusivamente sintética. Pero el desarrollo de la ciencia ha preparado las condiciones para la etapa sintética que debe descubrir nuevas verdades y vastísimos horizontes.

El desarrollo de la práctica humana ha derribado hace tiempo las barreras que existían antes entre las diferentes disciplinas de las ciencias naturales. Las matemáticas, la física, la química, la biología, se penetran recíprocamente de modo tal que, a fin de cuentas, forman una unidad. Pero a la vez es necesario comprender que todos los grandes progresos de las ciencias naturales son producto de la evolución social. Un determinado modo de producción sobre cuya base se desarrollan las ciencias naturales, existe sólo en los marcos de determinadas relaciones sociales. Y cuanto más ha progresado la sociedad en su desarrollo, tanto mayores exigencias presenta a la ciencia social. La sociedad socialista promueve problemas que antes ni siquiera habían surgido. Se plantea el problema de realizar la síntesis orgánica de las ciencias de la sociedad y las ciencias de la naturaleza, de su más estrecha unidad, de su interpenetración más profunda que hasta hoy.

Marx, Engels y Lenin sostenían el punto de vista de que las ciencias naturales y las ciencias sociales constituyen en última instancia una unidad, que actúan unas sobre las otras. "Más tarde —escribía Marx— las ciencias naturales abarcarán la ciencia del hombre, del mismo modo

que la ciencia del hombre abarcará las ciencias naturales (ambas se harán una), habrá una sola ciencia".

Esto no significa, por supuesto, que se conmoverán todas las fronteras entre las ciencias sociales y naturales, cada una de las cuales tiene su objeto especial, con leyes específicas, que los naturalistas estudiarán en igual medida los problemas sociales y los sociólogos las ciencias naturales. Esto significa sólo que se superará definitivamente la división y oposición entre las ciencias naturales y las sociales, que se realizará, por fin, su unidad orgánica.

Pero en aquellos países donde aún domina el capital, donde el desarrollo armónico de la ciencia, el control social y la dirección social de la ciencia siguen siendo un sueño irrealizable y la "utilización" planificada de los progresos de las ciencias naturales ha encontrado aplicación sólo en la esfera de la producción de medios de exterminio, los sabios comienzan a comprender cada vez más que el conocimiento científico de las leyes de la naturaleza es inseparable del conocimiento científico de las leyes de la vida social. Es dudoso que les entusiasme la perspectiva que traza el libro de Thomson: sentarse y esperar de brazos cruzados hasta que las ciencias sociales "salgan del dominio de las conjeturas" (como si no hubiera en el mundo países que ya construyen la nueva sociedad sobre la base de las ciencias sociales) y es dudoso que se consuelen con la idea de que la futura guerra termonuclear exterminará y mutilará nada más que a un centenar de millones de personas. "Los científicos no pueden permanecer pasivos —decía dirigiéndose a sus colegas Joliot Curie— frente a las responsabilidades que se alzan ante ellos. Consideran con razón que es necesario poner fin al tratamiento deshonesto de la ciencia. Ellos no quieren ser cómplices de aquellos a quienes la mala organización de la sociedad permite utilizar los resultados del trabajo de los científicos para sus fines egoístas y malvados".

Sólo cuando todos los hombres se unan en la lucha por la paz, por un nuevo régimen social, se abrirá ante ellos realmente el futuro previsible y verdaderamente humano, un futuro sin guerras, sin opresión, sin miseria. ¡Y en esta lucha los hombres no se guían por "conjeturas", sino por la previsión científica exacta, Dr. Thomson!

3. FRITZ STERNBERG "TEORICO" DEL REVISIONISMO MODERNO

En sus muchos decenios de existencia el revisionismo ha adoptado diversas formas sin cambiar, no obstante, su contenido.

La esencia del revisionismo consiste en la tendencia a subordinar el proletariado a la ideología burguesa, en negar la necesidad de la lucha revolucionaria contra el capitalismo, en los intentos de minar el marxismo desde dentro luego de haber penetrado en las filas de los partidos marxistas.

Lenin caracterizaba de este modo el revisionismo de Bernstein: "Ha sido negada la posibilidad de fundamentar científicamente el socialismo y de demostrar, desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia, su necesidad e inevitabilidad; ha sido negado el hecho de la miseria creciente, de la proletarización y de la exacerbación de las contradicciones capitalistas; ha sido declarado inconsistente el concepto mismo del «*objetivo final*» y rechazada en absoluto la idea de la dictadura del proletariado; ha sido negada la oposición de principios entre el liberalismo y el socialismo; ha sido negada la *teoría de la lucha de clases*, pretendiendo que no es aplicable a una sociedad estrictamente democrática, gobernada conforme a la voluntad de la mayoría, etc."[19].

Sin embargo, el desarrollo de la lucha de clases, los avances del movimiento proletario, han obligado al revisionismo a cambiar más de una vez su envoltura exterior.

En el período de formación del movimiento obrero internacional, Bernstein procuró ante todo "demostrar" teóricamente la imposibilidad de las revoluciones proletarias. Intentó someter a "revisión crítica" las bases científicas de la teoría del socialismo: la dialéctica materialista, la concepción materialista de la historia, la doctrina económica de Marx.

Durante la primera guerra mundial, cuando ante la clase obrera de los países europeos se planteó la tarea de una salida revolucionaria a la guerra imperialista, los Kautsky y Cía. continuaron, no sólo en la teoría sino también en la práctica, la actividad de Bernstein sellando una alianza con los imperialistas de sus países, tratando de persuadir a la clase obrera de Europa de que era posible una fase "mundial" del "ultraimperialismo".

Después de la Revolución de Octubre en Rusia, cuando los enemigos del marxismo tuvieron que vérselas no sólo con las ideas del socialismo, sino también con la victoriosa dictadura del proletariado, los revisionistas, escindiendo las filas de la clase obrera, sostuvieron una lucha furiosa contra la teoría y la práctica del socialismo.

En este período la teoría del marxismo sobre el Estado fue objeto de los principales ataques de los revisionistas. Negando el carácter socialista de la revolución rusa y rechazando el principio de la dictadura del proletariado, Kautsky llegó incluso a reconocer la inagotabilidad "de las fuerzas vitales del capitalismo" y hasta la apología de la democracia burguesa, que encerraría, según él, la posibilidad y las condiciones para la solución "pacífica" de los conflictos de clase por medio de la propaganda y del voto[20].

Simultáneamente con Kautsky, contra el poder soviético se manifestaron el ex socialdemócrata de izquierda de Man, quien más tarde se pasó al fascismo. En el ejemplo de de Man, quien proclamaba como factor fundamental de progreso la "firme solidaridad nacional entre la clase obrera y la burguesía", se ve con singular claridad el nexo de la ideología del revisionismo con la ideología del fascismo.

---

(19) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. V, pág. 360.

(20) Ver *K. Kautsky*, "Die materialistische Geschichtsauffasung", Bd. II, Berlin, 1927, S. 432, 559.

Después de la construcción del socialismo en la URSS y especialmente después que el socialismo traspasó los límites de un solo país, las tareas de los revisionistas se complicaron aún más. Oponer a los hechos de la construcción exitosa del socialismo sólo la posibilidad de lograr el socialismo en los marcos de la democracia burguesa se tornó una causa completamente desesperada. Por ello los revisionistas, sin cesar los ataques calumniosos contra la URSS y los países de democracia popular, empezaron a señalar que el imperialismo ya no era imperialismo y que casi se había "transformado" en socialismo.

Un representante típico del revisionismo contemporáneo lo es Fritz Sternberg.

Sternberg estudia desde hace tiempo los problemas económicos y políticos de la actualidad. Encontrándose en el ala izquierda de la socialdemocracia alemana, en sus trabajos tempranos "El imperialismo" y "El ocaso del capitalismo alemán"[21], pretendía desempeñar el papel de defensor de las posiciones del marxismo revolucionario y se pronunciaba contra la revisión del marxismo. Pero en las obras "Marx y la actualidad", "La revolución militar e industrial", Sternberg se propone demostrar que en el siglo XX el mundo no se desarrolla en absoluto de acuerdo con Marx[22].

Sternberg comienza su obra "programática" —"Marx y la actualidad"— reconociendo de palabra la importancia de "El Capital", donde Marx procuró mostrar las tendencias del desarrollo del modo capitalista de producción "que lo determinan y que llevarán el capitalismo a la muerte"[23]. Luego de hacer esta reverencia, Fritz Sternberg emprende la revisión del marxismo.

Las divergencias entre la práctica del siglo XX y las tesis teóricas de Marx consisten, según Sternberg, en lo siguiente: por una parte contrariamente a lo esperado por Marx, el capitalismo "aún está vivo", no ha muerto en ninguno de los principales países capitalistas; ha continuado desarrollándose también en los siglos XIX-XX; ha alcanzado sobre todo en el continente americano, éxitos nunca vistos y ha probado que posee un "formidable dinamismo" (ungeheuerliche Dynamik) [24]. Este capitalismo contemporáneo, afirma Sternberg, ya no es el mismo con el cual se las veía Marx. En América (en EE.UU.) y en Europa (sobre todo en Inglaterra) se estaría operando un proceso de "transformación" en socialismo.

Al mismo tiempo, Sternberg afirma que los nuevos organismos sociales, aparecidos en la periferia del capitalismo (URSS, RPCh, países europeos de democracia popular) y que forman el campo socialista, no son de ningún modo socialistas.

Es importante en esencia examinar las "concepciones" de Sternberg

---

(21) *F. Sternberg*, "Der Imperialismus", Berlin, 1926; del mismo autor "Der Niedergang des deutschen Kapitalismus", Berlin, 1932.

(22) *F. Sternberg*, "Kapitalismus und Sozialismus vor dem Weltgericht", Hamburg, 1951; del mismo autor: "Marx und die Gegenwart", Köln, 1955; del mismo autor "Die militärische und industrielle Revolution", Köln, 1957.

(23) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 10.

(24) *Ibídem*, S. 21-23.

por una serie de consideraciones. Señalemos ante todo su tipicidad con respecto a las posiciones del revisionismo moderno.

"La alternativa capitalismo-socialismo ya no es suficiente para analizar el actual desarrollo histórico mundial" —así formula Fritz Sternberg el credo de su investigación[25]. Esta tesis la encontramos con tales o cuales variantes, en cualquier programa de la socialdemocracia, en cualquiera de los "trabajos" teóricos de los revisionistas modernos, desde Gates hasta el programa de la Liga de Comunistas de Yugoslavia, que plantea el objetivo de encontrar en los países capitalistas procesos "socialistas" y en los países que construyen el socialismo, procesos "capitalistas".

Pero no se trata sólo de la tipicidad de las posiciones de Sternberg. En Occidente, Sternberg es considerado como uno de los "más grandes" economistas. A diferencia de los revisionistas menores, Sternberg no se limita a declarar sus tesis, sino que procura consolidarlas con el análisis de los fenómenos de la actualidad. Sus libros pretenden ser una investigación de todo el sistema de economía mundial, de la estructura política de los diferentes sistemas sociales de la actualidad, de las cuestiones de sus relaciones mutuas. Por ello el examen de los últimos trabajos de Sternberg puede mostrar con especial evidencia cuánto valen las conversaciones de los revisionistas modernos respecto a la "caducidad" de la tesis leninista sobre la lucha entre los dos sistemas: el capitalista y el socialista.

II

Nadie niega que desde la época de Marx y Engels se han producido muy grandes cambios en el mundo y que Marx y Engels no previeron en todos los detalles las vías del tránsito del capitalismo al socialismo (cosa que, a propósito sea dicho, nunca pretendieron). La cuestión radica en si esos cambios han desmentido o confirmado las leyes del desarrollo de la humanidad descubiertas por Marx. Para nosotros no hay ninguna duda de que el capitalismo no ha dejado de ser capitalismo. ¿Acaso en EE.UU., Inglaterra, Francia, la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción ha sido abolida y transformada en propiedad social?

Hasta Sternberg se ha visto obligado a reconocer que la "«Corporate Community» norteamericana (la unión de las más grandes sociedades anónimas. - *A. D.*) ...se ha concentrado últimamente y conserva en la actualidad el poder económico y político decisivo en EE.UU. Esta corporación controla la parte dominante de la producción industrial y del comercio norteamericanos... Es un factor esencial que influye sobre el aparato estatal de los EE.UU. y sobre su política"[26]. En su siguiente trabajo "La revolución militar e industrial", Sternberg cita los siguientes datos: 135 grandes corporaciones norteamericanas poseen casi

(25) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 26.
(26) *Ibidem*, S. 58.

el 45% de todas las empresas industriales norteamericanas, y casi 1/4 del potencial industrial de todo el mundo[27].

Por esto, que parecería un argumento suficientemente convincente a favor de que en los EE.UU. domina el capitalismo monopolista, no significa nada para Sternberg. Lo principal, en su opinión, consiste en que la concentración de la producción en manos de los monopolistas no ha conducido a la destrucción de las "capas medias" independientes. Según él, Marx habría esperado la polarización de la sociedad en un grupo poco numeroso de grandes capitalistas y en una mayoría desposeída, desheredada de la población. Todo esto "no se ha confirmado". Sternberg afirma más adelante que la mayoría de la clase obrera norteamericana ha alcanzado el nivel de vida de la clase media y así la abrumadora mayoría de la población norteamericana ha alcanzado este nivel[28].

En 1953 el presidente de los EE.UU. prometía en su informe económico que en el transcurso del próximo decenio el ingreso medio de la familia norteamericana se elevaría a 4 mil dólares[29]. Conclusión general de Sternberg: "El capitalismo norteamericano ha demostrado que con el actual desarrollo de la técnica es posible liquidar la pobreza. Ha demostrado la posibilidad de lograr un nivel de ingresos de clase media para toda la población de un Estado. Y esto, no mediante una nueva distribución de la renta, sino como resultado del incremento de la producción y de la productividad del trabajo"[30].

El segundo "descubrimiento" de Sternberg, destinado a fortalecer sus conclusiones sobre la "transformación" del capitalismo, consiste en que, en los Estados Unidos, el Estado habría adquirido funciones enteramente nuevas en la dirección de la producción, al mismo tiempo que los empresarios las habrían perdido en gran medida. El proceso del ascenso sucesivo de las fuerzas productivas —declara— transcurre hoy en muchos casos "independientemente" de la actividad de las capas capitalistas dirigentes. Sternberg informa que, a diferencia de la época de Marx, el Estado controla en los EE.UU. más de 1/4 de la industria norteamericana (ramas militares, industria atómica y otras)[31]. El sector estatal tendría la posibilidad de "controlar" en parte al sector privado, de atenuar las consecuencias de las crisis, de defender los intereses de los obreros contra los capitalistas, etc., etc. y en los marcos del capitalismo dominante (dominierender Kapitalismus), afirma Sternberg, "el Estado no es sólo un instrumento para la represión de los obreros, sino que se ha convertido en un «Estado del bienestar popular» (Wohlfahrtsstaat), el Estado de una política social en incesante desarrollo"[32].

Como tercer rasgo de la "transformación" del capitalismo norteamericano en socialismo, en Sternberg figuran el crecimiento y las "nue-

---

(27) *F. Sternberg*, "Die militärische und industrielle Revolution", S. 168.
(28) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 61.
(29) "The Economic Report of the President transmitted to the Congress", Washington, 1953, p. 25.
(30) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 62.
(31) *Ibidem*, S. 59.
(32) *Ibidem*, S. 346.

vas funciones" de los sindicatos norteamericanos. Los sindicatos —escribe— cuentan con más de 16 millones de miembros. Lo nuevo consiste en que habrían adquirido una influencia decisiva sobre la vida política del país y la impulsarían hacia el socialismo.

Tenemos, pues, ante nosotros, una de las variantes de la llamada teoría del "capitalismo popular". Sternberg, como se desprende de sus obras, considera que su principal tarea consiste en demostrar la tesis inconsistente del ex presidente de los EE. UU., Truman, acerca de la posibilidad de liquidar la miseria y todos los antagonismos sociales en los marcos del régimen existente en los EE.UU.

Al afirmar (en el ejemplo de los EE.UU.) que en el mundo capitalista se estaría operando un proceso de "transformación" del capitalismo en socialismo, Sternberg toma como punto de partida de todo sólo un rasgo (y no el más importante) que caracteriza el tipo dado de relaciones de producción: la distribución de la renta nacional entre las diferentes clases. Además escoge países capitalistas colocados en condiciones especiales. Es sabido por todos que ni la primera ni la segunda guerra mundial tocaron el territorio de los EE.UU., que las clases dirigentes de este país se enriquecieron enormemente con los suministros militares, que ellas explotan económicamente a casi todos los países del mundo capitalista, que durante decenios se ha producido una afluencia constante de mano de obra calificada a Norte América, etc. También es sabido que el nivel relativamente alto de la renta nacional de Inglaterra es el resultado de la explotación multisecular de los pueblos coloniales del imperio inglés.

En la historia de EE.UU. e Inglaterra, Sternberg examina preferentemente los años del "boom" industrial de postguerra, cuando el modo capitalista de producción aseguró en un breve plazo la ocupación máxima a los obreros y con ello un crecimiento temporal del ingreso medio por habitante, lo que ha creado la ilusión de una aparente prosperidad general.

Pero incluso si se habla sólo de estos países y se toman sólo los períodos de desarrollo más favorables para el capitalismo, los datos numéricos reales desenmascaran la falsedad de Sternberg sobre la igualación de los ingresos de la clase obrera y los capitalistas norteamericanos. En los EE.UU., precisamente porque allí las fuerzas productivas han alcanzado un alto desarrollo conservándose las relaciones de propiedad privada, el pillaje del pueblo es verdaderamente monstruoso y la "polarización" de bienes no es comparable a la de ningún otro país. El 1% de la población recibe el 60% de todos los dividendos[33].

El ex presidente de los EE.UU., Truman, en su mensaje de despedida al Congreso (año 1953) escribía que cerca de 1/5 de la población de los EE.UU. se alimenta mal, se viste mal y vive en malas condiciones de vivienda[34]. Para el caso no se necesita mejor testigo.

Es cierto que el nivel medio de vida del obrero norteamericano es efectivamente más elevado que en la mayoría de los otros países

(33) *W. Foster,* "El ocaso del capitalismo mundial", M. 1951, pág. 64.
(34) "The Economic Report of the President", Washington, 1953, p. 26.

capitalistas. Pero esta relativa "prosperidad" tiene una base extremadamente inestable. Las crisis industriales o las guerras, acompañantes inevitables del capitalismo, arrojan rápidamente a la clase obrera hacia atrás, mostrando el carácter ilusorio y temporal de cualquier mejoramiento en la situación de los obreros bajo el capitalismo. No más tarde de 1957, Sternberg, partiendo de las perspectivas de 10-15 años de desarrollo "sin crisis" del capitalismo en los EE.UU., afirmaba que "no sólo es posible, sino probable eliminar, en lo fundamental, la pobreza en los EE.UU. en los marcos del modo capitalista de producción"(35). Sólo ha transcurrido un año y los EE.UU. experimentan una nueva declinación industrial que presagia a la clase obrera norteamericana la repetición de la sufrida en los años del 30.

A mediados de 1958 en EE.UU. había más de 5 millones de desocupados totales y 4 millones de parcialmente desocupados. Tales son las verdaderas perspectivas de "eliminar la pobreza" bajo el régimen capitalista.

Sternberg no puede desconocer la tesis del marxismo acerca de que el capital es por su naturaleza, internacional; que los monopolios de los países más altamente desarrollados extraen fabulosas ganancias de los países menos desarrollados. Precisamente a expensas de estas ganancias, los capitalistas de Norteamérica o de Inglaterra pueden mantener un nivel de vida más alto, en comparación con otros países capitalistas, de ciertas capas de la clase obrera.

En su libro "El capitalismo y el socialismo ante el tribunal del mundo", el propio Sternberg aporta cifras que refutan las teorías falsas sobre los métodos capitalistas de elevar el bienestar popular.

En vísperas de la segunda guerra mundial la situación de la población en países como los EE.UU., Inglaterra, India y China se caracterizaba por los siguientes datos (es necesario señalar que éstas son cifras promedio que encubren el hecho de que tanto en Inglaterra como en los EE.UU. hay masas de obreros que viven en permanente indigencia(36):

País	Ingreso anual en dólares per cápita	Cantidad diaria de alimento consumida por persona en calorías	Consumo de energía por habitante en H P	Consumo por persona de lana, algodón y telas artificiales en libras
EE. UU.	554	3098	37.6	29.01
Inglaterra	468	3095	27.1	21.80
India	34	1976	0.5	4.37
China	29	2234	0.5	3.51

(35) *F. Sternberg*, "Die militärische und industrielle Revolution", S. 165.
(36) *F. Sternberg*, "Kapitalismus und Sozialismus vor dem Weltgerich", S. 455.

País	Longevidad media		Analfabetos por cada 100 habitantes
	HOMBRES	MUJERES	
EE. UU.	62	66	menos de 5
Inglaterra	60	64	" " 5
India	27	27	" " 91
China	Sin datos	Sin datos	" " 85

Sternberg ha tomado estos datos de los informes del Departamento de Estado de EE.UU., de modo que no hay en ese cálculo ningún peligro de que estemos ante "propaganda comunista". Los hombres del Departamento de Estado, así como el señor Sternberg que los cita, pensaban demostrar la superioridad del modo de vida norteamericano e inglés, las bellezas del capitalismo norteamericano e inglés. Pero, por lo visto han omitido el hecho de que la "prosperidad" de uno es el resultado del pillaje de otro. La tendencia a que los polos internacionales de miseria y riqueza en el mundo capitalista se sigan distanciando, como lo admite el propio Sternberg[37], no sólo no ha disminuido, sino por el contrario se ha vuelto aún más visible luego de la segunda guerra mundial.

"Los hechos, tomados en su *conjunto*, y en su *mutua correlación intrínseca*, no sólo son «obstinados», sino absolutamente demostrativos. En cambio, los pequeños hechos tomados aisladamente y sin relación intrínseca, fragmentaria y arbitrariamente —escribía Lenin a propósito de la sociología burguesa— se transforman en un juguete o en algo peor"[38]. Estas palabras caracterizan también exactamente la esencia del método de Sternberg, que "deroga" las leyes de Marx.

Pasando luego al segundo factor de la "transformación" y describiendo todas las bellezas y ventajas del control "casi socialista" del Estado norteamericano sobre la industria. Sternberg también omite un detalle "insignificante". Elude con el silencio el problema de quién controla el propio Estado. Más exactamente, olvida lo que había escrito antes. Había escrito que las corporaciones de los industriales norteamericanos determinan también "el aparato de Estado y su política"[39].

Sin reflexionarlo mucho, Sternberg ofrece en una página el crecimiento del sector estatal en la industria de los EE.UU. como demostración de las transformaciones socialistas, pero en otra informa que este Estado se halla en manos de los monopolistas y que aunque los capitalistas han perdido ciertas funciones "progresivo-sociológicas" en la dirección inmediata de la producción, ellos no han perdido el poder político[40]. En su última obra reconoce que crece la concentración del

(37) *F. Sternberg*, "Die militärische und industrielle Revolution", S. 299-300.
(38) *V. I. Lenin*, "Obras Completas", ed. cit., t. XXXIII, pág. 274.
(39) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 58.
(40) *Ibídem*, S. 71.

poder "político-industrial" en manos de la "Corporate Community"[41].

Tal es la "transformación" del capitalismo en socialismo. En semejantes razonamientos no hay ninguna lógica, pero, en esencia tampoco es necesaria cuando se trata de defender los intereses capitalistas.

Lo mismo puede decirse también sobre el descubrimiento de Sternberg acerca del "nuevo papel" de los sindicatos. Es cierto que ha crecido el papel de los sindicatos en la vida política de los EE.UU. Sin embargo, los sindicatos norteamericanos no han sido nunca ni lo son actualmente, portadores de tendencias socialistas. Se hallan en manos de líderes sindicales aburguesados que hacen coro admirablemente a los amos de los monopolios. Estos líderes pueden discutir con los patronos por pequeñeces, pero son solidarios con ellos en lo principal: en reconocer el capitalismo como un régimen social natural e inmutable.

Así, pues, todos los factores que evidencian presuntamente la "transformación" del capitalismo en socialismo son invenciones de Sternberg. Son un engendro de la sofística reaccionaria, del examen de fenómenos aislados de la vida económica y política de los EE.UU. e Inglaterra, de factores aislados, separados de su conexión necesaria.

III

Del análisis del sistema capitalista Fritz Sternberg pasa al examen del sistema socialista. Del mismo modo que al pintar el Estado burgués como una institución que no depende de la burguesía, Sternberg ha procurado "demostrar" la transformación del capitalismo en socialismo, pretende hacer pasar el Estado obrero y campesino como una cierta fuerza autosuficiente, supuestamente situada por encima del proletariado y del campesinado. De esta premisa, falsa hasta la médula, Sternberg saca la conclusión de que la Unión Soviética es una sociedad "no socialista".

Sternberg galvaniza falsas ideas trotskistas, cuya inconsistencia ha sido demostrada hace tiempo por las victorias histórico-mundiales del socialismo en nuestro país. Cuando dirigía la Revolución de Octubre —afirma Sternberg— Lenin jamás dijo [!!] que ella crearía el régimen socialista. En Rusia las fuerzas productivas capitalistas apenas habían comenzado a desarrollarse. Por esta razón Lenin habría depositado todas las esperanzas en la revolución socialista en los países más avanzados de Europa. Pero la revolución en estos países no se produjo. Se creó una situación por completo especial que no habría sido prevista por los marxistas.

Después de semejantes invenciones siguen curiosos reconocimientos de Sternberg que desenmascaran hasta el fin la mentira fabricada por él.

Sería "completamente erróneo" (völlig verfehlt), declara Sternberg, comparar la Rusia de hoy a cualesquiera de los anteriores tipos de Estado. En Rusia, una gran parte del plus producto va al desarrollo de la producción, gracias a lo cual se ha creado "el cuerpo social más dinámico [!] de nuestra época". Los avances de la URSS en el campo

(41) *F. Sternberg,* "Die militärische und industrielle Revolution", S. 255.

de la industria en 40 años de poder soviético son tales, admite Sternberg, que han cambiado "de modo radical el paralelogramo de fuerzas histórico-mundial, económico y político"[42]. Sternberg comprueba que si la industria pesada soviética sigue desarrollándose en el futuro con los mismos ritmos, la Unión Soviética alcanzará, sin duda, rápidamente, y tal vez superará, por el volumen de la producción, a Alemania, Francia e Inglaterra juntas.

¿Cuál es el objetivo final de este desarrollo constante de la producción? Sternberg procura describir todo este proceso como un fin en sí mismo. El Estado soviético, si se da crédito a este "teórico", desarrolla la industria pesada por la industria pesada sin prestar atención al "bajo nivel de vida de los obreros y campesinos rusos".

No hay duda de que en los primeros años de la industrialización socialista que hubo que llevar a cabo en un país atrasado, en las condiciones extremadamente difíciles del cerco capitalista, los obreros y campesinos pasaron privaciones materiales transitorias. Pero, en primer lugar, el camino del desarrollo acelerado de la industria pesada era el único camino para mantener la independencia económica y política del Estado obrero y campesino. En segundo lugar, precisamente el desarrollo de la industria pesada nos ha permitido en plazos brevísimos —lo que de ningún modo quieren comprender los Sternberg de cortos alcances— crear la base para la expansión gigantesca de la producción no sólo de medios de producción, sino también de objetos de consumo. La gran industria es la base del desarrollo de todas las ramas de la industria y vemos que sólo 12 ó 13 años después del fin de la guerra —una de las más destructoras de la historia— el Estado soviético ha tenido la posibilidad de aumentar verticalmente la producción de artículos de amplio consumo sin disminuir los ritmos de desarrollo de la industria pesada y sin cambiar las proporcoines existentes en la economía. ¡Y todo esto ha sido posible justamente gracias a la realización de la política de industrialización socialista!

Al negar esto, a los seudosocialistas al estilo de Sternberg les "aflige" la idea de que la construcción del socialismo y del comunismo exigen un tiempo prolongado, una gran tensión de las fuerzas, que este proceso va unido a dificultades y privaciones. Sin embargo, callan que sus amos y ellos mismos han hecho todo lo posible para impedir la construcción del socialismo en nuestro país. No comprenden la grandeza de un pueblo consciente de que sólo haciendo tales o cuales sacrificios en los primeros años del poder soviético lograría la realización de sus objetivos.

Procurando convencer al lector de que las dificultades y privaciones a las cuales va unida la construcción de la base socialista siguen siendo una "ley" del desarrollo de la economía soviética, Sternberg recurre a evidentes falsedades. Insiste, por ejemplo, en el "bajo nivel de vida" de los hombres soviéticos, callando que los obreros y campesinos soviéticos, los intelectuales soviéticos, se alimentan y visten varias veces mejor que en la Rusia prerrevolucionaria, gozan de servicio médico gra-

(42) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 163.

tuito, del derecho al descanso pagado, que los hijos de los obreros, de los campesinos y de los intelectuales se educan en las escuelas medias a cargo del Estado y en las escuelas superiores reciben estipendios del Estado.

El informe de Jruschov al XXI Congreso del PCUS plantea como tarea en los próximos 10-12 años colocar a la URSS "en el primer lugar en el mundo, tanto por el volumen absoluto de la producción como por la producción per cápita, lo que garantizará a la población el más alto nivel de vida"(43).

El sentido de toda la cháchara de Sternberg sobre el carácter "no socialista" de la sociedad soviética aparece con especial relieve en la receta que propone para el desarrollo ulterior del país. El socialismo se establecerá en la Unión Soviética, en opinión del autor, sólo cuando la base económica aquí creada sea completada con la democracia... "occidental" (es decir, burguesa).

Por lo visto Sternberg considera que esta perspectiva debe ser muy atrayente para los hombres soviéticos. Pero para hacerse una idea general de la democracia burguesa, de lo que ella ha dado a los pueblos de los países occidentales, basta remitirse a algunas manifestaciones del propio Sternberg.

Sternberg testimonia que la democracia burguesa no ha acelerado ni fortalecido de ningún modo los procesos de reconstrucción social del mundo capitalista. "En realidad —escribe— ha sobrevenido un desarrollo totalmente diferente y en muchos casos opuesto. La extensión de la democracia política no ha conducido a extender la educación, sino que ha sido acompañada por la decadencia de nuestra cultura espiritual y por los intentos, que continúan, de los círculos dirigentes capitalistas por privar a millones de hombres de los frutos de la extensión de la democracia política"(44). Los comentarios, como se dice, huelgan.

Los hombres soviéticos no necesitan la democracia burguesa: libertad para los capitalistas, esclavitud para los obreros. Ellos continuarán construyendo, desarrollando y perfeccionando la democracia socialista, y fortaleciendo su país, baluarte de la paz y del progreso.

Como se subraya en las tesis del informe de Jruschov al XXI Congreso del PCUS, el plan septenal de desarrollo de la economía nacional de la URSS para los años 1959-1965 "es un golpe demoledor a la ideología burguesa, al reformismo internacional y al revisionismo"(45).

IV

Sternberg dedica una parte considerable de sus "investigaciones" a los "conflictos entre los diferentes cuerpos sociales" en la arena internacional.

El modo capitalista de producción en Europa, se ve obligado a re-

(43) "Pravda", 14 de noviembre de 1958.
(44) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 328.
(45) "Pravda", 14 de noviembre de 1958.

conocer Sternberg, no ha eliminado la pobreza de la mayoría del proletariado. Al parecer el autor debería deducir de aquí determinadas conclusiones acerca de la superioridad del socialismo sobre el capitalismo. Pero para tomar este camino es necesario ser un marxista y no un apologista del capitalismo. Sternberg prefiere describir la superioridad de la vía laborista inglesa de "transformación" en socialismo.

Afirma que en nuestro tiempo, a la cabeza del socialismo europeo "marcha"... ¡Inglaterra! Pero, ¿por qué entonces en Inglaterra sigue dominando el régimen capitalista pese a que los laboristas han llegado varias veces al poder? Resulta que el obstáculo para la realización del programa "socialista" en Inglaterra fue... la política exterior reaccionaria de los EE. UU. Antes Sternberg aseguraba que los EE. UU. ya casi se habían "transformado" en socialismo; ahora resulta que los casi "socialistas" EE. UU. impiden el proceso de transformación socialista en Europa!

Pero también Inglaterra, que tan exitosamente "marcha" al socialismo —escribe Sternberg— impide el proceso de "transformación" socialista en otras partes de Europa. Así, por ejemplo, después de la segunda guerra mundial, Inglaterra controlaba el Ruhr en calidad de potencia ocupante. El gobierno laborista en el poder no sólo no procedió a expropiar a los magnates industriales del Ruhr sino que procuró mantener y fortalecer las posiciones de los monopolistas.

Cualquier investigador medianamente objetivo que analice estos hechos tendrá que comprobar que los EE. UU. e Inglaterra obstaculizan cualquier transformación socialista en todas las partes del globo, precisamente porque son países capitalistas con gobiernos burgueses. Pero Sternberg ve las cosas de otro modo.

Proclama una nueva "ley" de la actualidad: la ausencia de nexos entre la política interior de países como EE. UU. e Inglaterra y su política exterior. Las organizaciones obreras de estos países (los sindicatos de EE. UU., las trade unions de Inglaterra) —escribe Sternberg— podrían garantizar el desarrollo interior de estos países hacia el socialismo (!) pero no influyen aún sobre la política exterior imperialista de estos Estados (!) [46].

También esta "ley" apareció tomando sofísticamente aspectos aislados de los fenómenos, mediante su consideración fuera de la necesaria conexión recíproca. Los esfuerzos de Sternberg no son capaces de conmover la tesis marxista diariamente confirmada en la práctica, de que la política interior y exterior imperialista de Estados tales como los EE. UU. e Inglaterra expresa los mismos intereses clasistas de las clases dominantes de estos países. En lo que se refiere a los líderes socialistas de derecha, su traición a los intereses fundamentales de la clase obrera, abarca el dominio de la política exterior y de la política interior. Los recientes actos de la dirección del Partido Socialista de Francia, que procede como cómplice y partidario activo de la prolongación de la sangrienta guerra en Argelia son una nueva prueba de ello.

La última obra de Sternberg "La revolución militar e industrial" re-

(46) *F. Sternberg*, "Marx und die Gegenwart", S. 246.

vela cuán profundamente han caído los "marxistas" de su tipo. Para cualquier partidario verdadero de la teoría de Marx, un argumento irrefutable en favor de la necesidad de liquidar el sistema capitalista es el desarrollo desenfrenado del militarismo en el último decenio, que amenaza la existencia misma de la humanidad. Para Sternberg, en cambio, el desarrollo gigantesco del militarismo, la carrera armamentista desatada por los imperialistas, es un factor más del mantenimiento de la paz. "Hoy —declara— ha surgido la posibilidad de que en los marcos de la revolución militar una nueva arma fortalezca las probabilidades de paz [!] pues esta arma a nadie traerá la victoria, sino que llevará a todos a la muerte!"(47).

Obrando conforme a estas consideraciones, Sternberg aconseja a los círculos dirigentes de los EE. UU. forzar por todos los medios la carrera armamentista. "En el futuro —afirma este renegado— no hay factor más importante para el mantenimiento de la paz que asegurar la superioridad militar de los EE. UU."(48).

Sternberg ha demostrado una vez más que el revisionismo no puede ofrecer nada a la ciencia, fuera de tergiversaciones y falsificaciones. En sus últimos libros no hay nada que se asemeje a un análisis objetivo del desarrollo económico y político contemporáneo, a un análisis del sistema socialista y del sistema capitalista. Todos los hechos están aquí puestos al revés. Sternberg procura desarmar al movimiento obrero. Propone a los obreros de Europa occidental y de Norte América a fin de "lograr el socialismo", luchar ante todo no contra "su" capital monopolista, no contra la política aventurera de los militaristas de los EE. UU., sino contra el campo socialista.

Sternberg ha confirmado una vez más la verdad indiscutible de que el revisionismo conduce a la apología del imperialismo y del colonialismo, a justificar la carrera armamentista más desenfrenada.

4. EL SISTEMA SOCIALISTA MUNDIAL Y LA PAZ ETERNA(49)

El socialismo ha triunfado ya en una tercera parte de la Tierra. No hay que ser adivino para prever que no está lejos el tiempo en que el mundo erigido sobre la explotación del hombre por el hombre, la miseria de unos y la riqueza de otros, las guerras y la violencia, dejará el puesto a un sistema social superior: el comunismo. Esto es inevitable. Sólo personas poco avisadas pueden no entenderlo, no comprenderlo. Hasta ideólogos del mundo viejo han adquirido hoy una cierta conciencia de la inevitabilidad de la revolución social que se está realizando. Ellos buscan para el capitalismo en descomposición palabras "frescas", "me-

(47) *F. Sternberg*, "Die militärische und industrielle Revolution, S. 67.
(48) *Ibidem*, S. 67.
(49) "Literatúrnaia gazieta", 2 de febrero de 1960.

lodiosas": "capitalismo popular", "capitalismo humano", "Estado de bienestar general". Pero ningún nombre nuevo puede ocultar la crisis del mundo viejo y conjurar su fin. La marcha objetiva, regida por leyes, de la historia no puede ser anulada por nadie, la sociedad avanza hacia el comunismo tan infaliblemente como se mueven en su órbita nuestros cohetes cósmicos.

Y con la misma férrea necesidad la marcha de la historia exige la liquidación del militarismo y las guerras cuando sobre la Tierra existen dos sistemas sociales diferentes: el socialismo y el capitalismo.

Toda la historia de la civilización, de la sociedad de clases, se caracteriza por guerras ininterrumpidas, "eternas". Y durante toda la historia mundial los hombres han soñado con la paz entre los pueblos. Uno de esos hombres —el abate Saint Pierre— propuso en 1713 un "proyecto para establecer la paz eterna en Europa". Propuso a los gobiernos de los estados europeos arruinados por las guerras concluir entre ellos una "gran alianza", renunciar a las pretensiones territoriales mutuas, trasladar la solución de todas las cuestiones litigiosas a un tribunal arbitral internacional. Pero los príncipes y los reyes feudales permanecieron sordos a este llamado. Las ideas de Saint Pierre fueron apoyadas entonces sólo por algunos hombres avanzados de Europa, representantes de la nueva clase ascendente, los ideólogos de la burguesía, que en la aurora del capitalismo aún se distinguían a veces por el radicalismo de sus juicios. Jean Jacques Rousseau, Lessing, Kant, eran fervientes enemigos de la guerra y soñaban con la "paz eterna". Kant promovió la idea de la "paz eterna" como fase necesaria en el desarrollo histórico de la humanidad. Comparaba las relaciones entre los Estados de su época con las primitivas formas de vida de los hombres, cuando cada uno era y podía ser la presa de otro. La guerra es una condición animal de los pueblos, decía, la condición humana es la paz, la coexistencia pacífica. La idea de la paz eterna fue declarada por Kant un ideal supremo de la humanidad.

Pero en la época de Saint Pierre como en la de Kant, esta idea, grande por su esencia, era una utopía al igual que las teorías utópicas de ese entonces sobre el socialismo y el comunismo, y hasta hombres que simpatizaban con ella no la creían realizable. La guerra es una plaga —decía Voltaire de acuerdo con Saint Pierre—, pero desacostumbrar a los hombres a combatir es tan difícil como al lobo dejar de devorar las ovejas. "Esto me recuerda —escribía Leibniz sobre el proyecto de Saint Pierre— las palabras grabadas en las lápidas de los cementerios: «Descanso eterno». Sin duda los muertos ya no se mueven, pero los vivos tienen un estado de ánimo enteramente distinto y los más fuertes no prestan ninguna atención a las decisiones de los tribunales... Pero ya que a nosotros nos está permitido escribir novelas, ¿para qué censurar su idea que nos presagia el siglo de oro?".

Sin embargo, también estos sueños de paz eterna fueron olvidados luego por la burguesía. Esto es totalmente comprensible. Bajo el capitalismo no hay posibilidades y condiciones objetivas para realizar la idea de la paz eterna. Todo el régimen capitalista se asienta en la explotación del hombre por el hombre, en la enemistad entre los Estados, que

riñen eternamente entre sí por la presa y por el lucro. Bajo el capitalismo dominan la práctica y la ideología de la guerra eterna e ininterrumpida.

Pero nuestra época se diferencia radicalmente de la de ayer. La sociedad ha cumplido en los últimos decenios un inmenso salto tanto en el dominio de las leyes de la naturaleza como en el de las leyes del desarrollo social. La revolución en las ciencias naturales que tiene lugar en nuestros días confirma definitivamente que el siglo del átomo es incompatible con el régimen capitalista, con todo su sistema de relaciones. Los grandes descubrimientos e invenciones que pueden y deben ser utilizados para el bienestar y la felicidad de los hombres amenazan ser convertidos por las clases dominantes de los Estados capitalistas en fuentes de calamidades incalculables.

Las leyes dialécticas del desarrollo ponen de manifiesto también en este caso sus particularidades específicas. Federico Engels ya había escrito en su época que el militarismo culminará con la autonegación, que la furibunda carrera armamentista desencadena fuerzas que el viejo mundo no puede dominar. En aquellos años el militarismo aún estaba en el "start" ahora se encuentra en el "finish". La inaudita fuerza destructiva de los medios militares hace cada vez más criminal la carrera armamentista, aun más absurda la aplicación de la ciencia y la técnica para las necesidades de una guerra futura. "Este desarrollo conducirá ineludiblemente en los próximos años a un punto culminante —escribe en el libro «La superación técnico-cósmica de la guerra» (1958) el conocido especialista germanooccidental en construcción de cohetes, Eugen Sänger— cuando los Estados enfilan uno contra otro baterías de cohetes de tal alcance y de tal potencia que sin posibilidades de defenderse, estarán en condiciones de transformar la Tierra en un planeta muerto en el plazo de algunas horas... En virtud de este desarrollo técnico toda la humanidad se encontrará pronto ante un gran dilema: declarar absurda e imposible la guerra no sólo por consideraciones morales, sino también técnicas".

Ciertamente sería demasiado ingenuo estar de acuerdo con el autor cuando dice que la "negación del militarismo" será el resultado del "autodesarrollo" de la técnica, de los medios de exterminio de los hombres. La técnica nunca conjurará la guerra: esto lo harán sólo los hombres. En el curso del desarrollo de las formaciones sociales no sólo maduran tales o cuales contradicciones, sino que también aparecen las fuerzas y clases sociales capaces de resolverlas. Es una gran felicidad para la humanidad el hecho de que la actual revolución en las ciencias naturales coincida en el tiempo con la época de no menos grandiosas revoluciones sociales.

En el libro "El sentido común y la guerra atómica", el conocido filósofo inglés Bertrand Russell, llamando a renunciar a resolver las contradicciones mediante la guerra o la amenaza de guerra, piensa que el llamamiento al sentido común de los hombres, la conciencia de las gigantescas fuerzas destructivas del arma nuclear, son capaces por sí mismos de conjurar la guerra. La lucha por la paz, afirma, no tiene "ninguna relación con las ventajas o defectos del comunismo y la democra-

cia" (como denomina Russell al mundo burgués). Pero es sabido que los llamamientos al sentido común de los hombres han resonado varios siglos y pese a estos llamamientos el militarismo ha crecido. Es sabido también que la conciencia de las gigantescas fuerzas destructivas de las nuevas armas ha llegado hasta los dirigentes de las "democracias occidentales", pero muchos de ellos sacan de esta conciencia argumentos para la carrera sin fin de armamentos atómicos. En el informe oficial sobre la defensa titulado "La contribución de Gran Bretaña para garantizar la paz y la seguridad" (1958), se dice, por ejemplo, que, desde el punto de vista militar sólo el "equilibrio del miedo" puede impedir un conflicto mundial. De otro modo, cuanto más armas atómicas haya, tanto más temerán las partes adversarias utilizarlas. Y si esto es justo, razonan tales "teóricos", también es justo lo contrario: ¡para que sea menor el peligro de la guerra atómica hay que producir más armas atómicas! Esta situación puede prolongarse casi indefinidamente, afirman los autores del informe.

¿Y acaso las declaraciones guerreristas del ministro inglés de Defensa Witkinson no estaban dedicadas a defender los mismos dudosos principios de "contención nuclear"? ¿Y acaso más allá del océano, en otro país de "democracia occidental", algunas personalidades del Pentágono no plantean también actualmente la futura "coexistencia pacífica" mediante la "intimidación recíproca" de los Estados? Una de esas "personalidades", el teniente coronel Rigg, en el libro que lleva el título sensacionalista: "La guerra... año 1974" afirma lo siguiente: "Es erróneo pensar que con la aparición del arma atómica el arte militar ha alcanzado el cenit. Esto no es cierto. Considerar que los cohetes balísticos intercontinentales son el «arma absoluta» no tiene más fundamento que llamar a una nueva marca de automóviles el «altomóvil absoluto». La cuestión militar entra recién en una esfera de posibilidades ilimitadas. ¡La revolución en la técnica militar recién ha comenzado!"

No, estas ideas no provienen de la irreflexión. Las engendra la existencia de determinadas fuerzas sociales que necesitan la tensión internacional, que se benefician con la carrera armamentista, fuerzas para las que el mantenimiento de la actual situación significa inmensas ganancias y un inmenso poder político. Y aquí vemos precisamente que la lucha por la paz está directamente relacionada con las ventajas y defectos de tal o cual sistema social.

Con la Unión Soviética han irrumpido en la arena histórica nuevas fuerzas de la historia llamadas a liquidar el capitalismo y a sustituirlo por el socialismo y de este modo terminar para siempre con la guerra.

Han pasado 42 años desde la victoria de la Revolución de Octubre. En este período se ha formado el poderoso sistema socialista mundial. Pero junto con este sistema han aparecido nuevas leyes. Estas leyes en algunas de sus partes extienden su acción también sobre los Estados capitalistas. Lo importante es que se acerca el momento en que los Estados capitalistas —bajo la presión de las fuerzas sociales progresistas— se verán obligados a tomar en cuenta la voluntad de los pueblos.

El campo socialista es hoy lo suficientemente fuerte para obligar a los imperialistas a renunciar a la guerra como medio de resolver las

cuestiones internacionales litigiosas. La humanidad vive una época de transición en escala mundial.

Lo que hoy ofrece la Unión Soviética es la expresión del humanismo socialista, de la preocupación por el hombre, todo un programa para eliminar la guerra, la miseria y el hambre que avergüenzan a la humanidad. Se han creado tales condiciones objetivas de vida que los Estados capitalistas no podrán rechazar simplemente este programa.

El partido de los bolcheviques se ha encargado de realizar los sueños de los pueblos sencillos sobre la paz y la felicidad. Los comunistas triunfaron en Rusia en 1917 porque luchaban por los intereses fundamentales del pueblo ruso: por el pan, la tierra y la paz. El comunismo triunfará en toda la Tierra porque expresa los intereses fundamentales de la inmensa mayoría de la humanidad, las aspiraciones de paz de todos los pueblos.

En la época de Kant la "paz eterna" era una utopía, del mismo modo que lo era la idea del socialismo. En nuestro tiempo, cuando existe el poderoso sistema socialista, un mundo sin guerras se ha convertido en el "imperativo categórico" de la propia historia. La coexistencia pacífica de Estados con diferentes sistemas sociales y económicos es, como lo define Jruschov, una necesidad objetiva dictada por la marcha de la historia y derivada de la actual etapa de desarrollo de la sociedad humana.

INDICE DE NOMBRES(*)

Abel, Carl — 465, 466.
Adler, Max — 17, 51, 131-134, 139-141, 143, 145, 146, 432, 433.
Agustín, San — 148.
Allwohn, Adolf — 129, 139.
Anaxágoras, — 466.
Aristóteles, — 68, 90, 177, 237, 399, 507, 573, 582.
Arons, Leo — 179.
Arrhenius, Svante — 247.
Aston, Francis William — 309.
Augusto, — 268.
Avenarius, Richard — 8, 48, 49, 53, 59, 62, 63, 69, 70, 75, 155, 301, 385, 390.
Axelrod, Liubov Isaakovna — 15, 291, 292, 297, 299-305, 307, 308, 314, 316-318, 322, 329, 430.

Baer, Karl — 140.
Baeumler, Alfred — 155.
Bahnsen, Julius — 150.
Banse, Ewald — 654, 655, 669.
Bartel, Ernst — 566, 567.
Barth, Karl — 598.
Barth, Paul — 319.
Bauer, Otto — 638.
Bazárov, V. — 8, 100.
Bebel, August — 139.
Beck, — 650.
Beltov, véase Plejánov.
Benz, Karl — 644.
Berdiáiev, Nikolai Alexándrovich — 10, 17, 127, 304, 323.
Berg, Liev Semiónovich — 298, 426.
Berger, — 643, 644.
Bergson, Henri — 20, 151, 154, 315, 602, 666, 668, 679, 680.
Berkeley, George — 50, 56, 67, 70, 82, 394, 405, 454, 575, 589.
Berman, I. — 8, 74, 75, 78-80, 432, 433.
Bernal, John — 688, 689.
Bernstein, Eduard — 7, 75, 126, 179, 304, 314, 323, 621, 638, 692.
Bieli, A. — 10.
Blanc, Louis — 138.
Bogdánov, Alexandr Alexándrovich 8, 9, 11, 13, 15, 48, 54, 55, 58-61, 100, 371, 372, 381, 396, 426, 617.
Böhme, Jakob — 467, 599.
Bohr, Niels — 421.
Bochenski, I. M. — 600.
Boltzmann, Ludwig — 286, 311-313, 417.
Bolzano, Bernhard — 153.
Bonus, Arthur —. 127, 129.
Borel, Emile — 263.
Borichevski, I. A. — 15, 167, 168, 169.
Born, Max — 413.
Brameld, Theodore B. H. — 156, 157.
Brentano, Franz — 153.
Brockhaus — 347, 356.
Bruns, — 193.
Buber, Martin — 144, 145, 599.
Büchner, Ludwig — 130, 191, 207, 321, 323.
Budman, Dorothy — 654.
Bujarin, Nikolai Iványovich — 11, 20.
Bukshpan, M. — 17.
Bulgakov, Serguéi Nikoláievich — 17, 127.
Buttersack, Felix — 152.

Carnap, Rudolf — 155.
Carneri, Bartholomäus — 35.
Cassirer, Ernst — 462, 467.
Cecil, — 595.
César, — 268.
Clausewitz, Karl von — 492.
Clausius, Rudolf J. E. — 311, 312.
Cohn, Jonas — 416, 419, 421.

(*) NOTA. No se incluyen los nombres de Marx, Engels y Lenin en virtud de que el libro está dedicado en lo fundamental a exponer sus concepciones y sus nombres se encuentran casi en cada página.

Conklin, Edwin Grant — 353, 356.
Copérnico, Nicolás — 121, 285, 300.
Cornelius, Hans — 53.
Corradini, — 646.
Cromwell, Oliver — 218, 268.
Crookes, William — 192.
Cunow, Heinrich — 75, 488, 638.
Cusa, Nicolás de — 467, 599.

Chaadaiev, Piotr Iakóvlevich — 10.
Chamberlain, Houston S. — 648.
Chernishevski, Nikolai Gavrílovich — 166, 171.
Chulok, S. D. — 353.

Dacqué, E. — 603.
Danilevski, N. I. — 119-125.
Darré, Richard Walter — 644, 645.
Darwin, Charles R. — 63, 65, 66, 140, 245, 246, 255, 267, 272, 294, 299.
Deborin, Abram Moiséievich — 262-264, 267, 270-272, 278, 285, 291, 296, 298, 299, 302, 339, 341, 346, 437, 438, 442.
Demócrito — 21, 45, 110, 125, 399, 459, 466, 548, 577, 589.
Denkart — 401.
Descartes, René — 45, 54, 202, 215, 279, 399, 469, 589.
Dewey, John — 151.
Diderot, Denis — 15, 21, 626.
Dietzgen, Eugen — 63.
Dietzgen, Joseph — 293, 349, 351, 404.
Dilthey, Wilhelm — 154.
Dimítrov, Gueorgui M. — 637, 639, 640, 656, 682, 685.
Dingler, Hugo — 401, 403, 406.
Diofanto — 125.
Duhem, Pierre — 209, 416.
Dühring, Eugen — 228, 253, 259, 321, 348, 377.
Duisburg — 671.
Duns, Escoto (John Duns Scotus) — 469.

Eddington, Arthur S. — 401, 405.
Efron — 347, 356.
Ehrenberg, Hans — 128, 129.
Einhorn, David — 150, 253, 255.
Einstein, Albert — 170, 179, 280, 300, 324, 418, 420.
Enchmen, E. — 14, 376, 618, 619.
Engert — 153.
Epicuro — 626.
Erdmann, J. E. — 551-553, 561.
Ettig — 667, 668.
Eucken, Rudolf — 466, 469, 470.
Euclides — 109, 110.

Faraday, Michael — 412.
Fechner, Gustav Theodor — 244, 245, 247, 248, 321.
Federico Guillermo I — 117.
Feuerbach, Ludwig — 15, 21, 77, 78, 84, 88, 97-99, 138, 139, 144, 145, 147, 166, 301, 306, 369, 370, 384, 390, 525, 529, 575, 576, 581, 582, 589, 626.
Fichte, Johann Gottlieb — 21, 83, 84, 370, 576.
Filon — 466.
Fischer, B. — 281.
Fischer, Kuno — 551. 562.
Fischer, Ludwig — 570, 571.
Foster, William Z. — 696.
Fourier, Charles — 576.
Frank, Philipp — 155, 404-406, 416, 435.
Frank, S. D. — 17.
Freud, Sigmund — 18, 315, 431.
Friedman — 458.

Galilei, Galileo — 45.
Gasendi, Pierre — 589.
Geiger, Lazarus — 463.
Gelio, Aulo — 474.
Gershenson — 10.
Geyser, Joseph — 153.
Gilbert, Leo — 287.
Glockner — 150.
Goebbels, Joseph Paul — 642, 645, 654, 661.
Goethe, Johann Wolfgang von — 94, 197, 287, 644.
Gógol, Nikolai Vasílievich — 171.
Gomperz, Theodor — 35.
Göring, Hermann — 653.
Grimm, Jakob Ludwig Karl — 475.
Groos, Karl — 416, 419.
Grove, William Robert — 212, 235.
Guizot, François — 268.
Günther, Hans — 647.

Haas, Arthur — 343, 442.
Haas, Samuel — 156.
Häberlin, Paul — 152.
Haeckel, Ernst — 246-248, 250, 252-255, 273, 675.
Hartmann, Eduard — 53, 56.
Hecker — 156.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich — 12, 18, 19, 21, 63, 64, 68, 75-80, 84, 85, 87, 97, 100, 110, 133, 150, 163, 167, 169, 171-173, 175-177, 180, 182, 184-187, 192, 194-204, 215, 226, 238, 261-264, 266, 267, 274, 278, 282, 284, 285, 287, 290, 292, 297-299, 303-305, 310, 317-322, 328, 336, 376, 377, 399,

413, 419, 423-425, 446-448, 450, 452, 455, 466, 470, 471, 477, 478, 481, 500-502, 505-566, 568-576, 578, 580, 582, 586, 587, 589, 590, 596-599, 601, 613, 657.
Heidegger, Martin — 153, 602, 603.
Heidenheim — 258.
Heimann, Betty — 541.
Heine, Heinrich — 227.
Heinrich — 657, 662.
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand — 244, 245, 247-249, 277, 393, 394, 408.
Helvecio, (Claude Adrien Helvetius) — 21, 92, 626.
Heráclito — 34, 35, 91, 399, 533, 589, 598, 599.
Herrera, Alfonso — 254.
Herrigel, Eugen — 153, 154.
Hertwig, Oskar — 255.
Hertz, Heinrich Rudolf — 277.
Herzen, Alexandr Ivánovich — 285, 427.
Hilferding, Rudolf — 616, 641.
Hirt, Walter — 355.
Hitler, Adolf — 602, 603, 642-647, 649, 650, 652, 653, 655, 657, 658, 661-663, 667, 669, 672, 678, 679, 685.
Hobbes, Thomas — 15, 45, 626.
Höffding, Harald — 75.
Hofer, Hans — 672.
Hohoff, Wilhelm — 139.
Holbach, Paul Henri D' — 15, 21, 92-94, 218, 219, 575, 589.
Homero — 459, 467.
Hook, Sidney — 156.
Hume, David — 46, 53, 71, 82, 93, 375, 392, 394, 405, 575, 589.
Husserl, Edmund — 153.

Iushkévich, P. S. — 8, 62-73, 100.
Ivanov, V. — 10.

Jacobi, Friedrich Heinrich — 565.
Jakubisiak, Augustin — 156.
Jámblico — 423.
James, William — 151, 154, 406, 416.
Jaspers, Karl — 602, 603.
Jodl, Friedrich — 41.
Joël, Karl — 150, 416, 419, 421.
Joliot-Curie, Frédéric — 691.
Jomiakov, Alexei Stepanóvich — 10.
Jordan, Pascual — 412, 413, 435, 443, 444.
Jruschov, Nikita S. — 700, 701, 707.
Junius, véase Luxemburgo.
Jvolson, Orest Danílovich — 342, 357.

Kammerer, P. — 251.
Kant, Immanuel — 21, 35, 38, 40-43, 73, 76, 77, 82-84, 86-88, 91-94, 96, 100, 132, 133, 138-140, 142, 143, 147, 150, 154, 184, 202, 217, 348, 375, 376, 387, 388, 392, 399, 429, 463, 466, 470, 471, 511, 558, 575, 576, 589, 675, 704, 707.
Karsavin, A. — 10.
Kautsky Karl — 38, 40, 42, 127, 135, 143, 489, 616, 638, 692.
Klages, Ludwig — 152, 674, 677.
Köhler, Wolfgang — 281.
Koltzov, D. — 354, 356.
Kossel, Walter — 412.
Krannhals, Paul — 152.
Kranold, Albert — 134-138, 142-144.
Krieck — 155.
Kroner, Richard — 150, 542.
Krupp — 643, 644, 646, 650, 653, 671.
Kugelmann, Ludwig — 321.
Kurnakov, Nikolái Semiónovich — 443.

Laas, Ernst — 70.
Lagarde — 669.
Lahy, J. M. — 156.
Lakebrink, Bernhard — 597.
La Mettrie, Julien Offray de — 15.
Langbein — 648, 649.
Lange, Friedrich Albert — 321.
Langevin, Paul — 156.
Laplace, Pierre Simon, marquis de — 219.
Lázarev, Piotr Petróvich — 354.
Leclair, — 53.
Leibholz, Gerhard — 662.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von — 150, 399, 454, 469, 557, 565, 704.
Lenard, Philipp — 345, 682.
Leroy (o *De Roy*) Henricus Regius — 21.
Lessing, Gothold Ephraim — 321, 704.
Leucipo — 110, 577.
Ley, Robert — 644, 661.
Liebert, Arthur — 421, 448.
Liebig, Justus von — 247, 249, 250.
Liebknecht, Karl — 18, 314.
Linneo (*Carl von Linné*) — 200.
Locke, John — 45, 466.
Lodge, Oliver — 232, 402.
Loeb, Jacques — 140, 251.

Lopatin, L. M. — 396.
Lorentz, Hendrik Antoon — 412, 414.
Losev — 423-425, 448.
Losski — 10.
Ludovici — 567.
Luis XIV — 110.
Luis XV — 268.
Lukacs, Georg — 375.
Lunacharski, Anatoli Vasílievich — 8, 9.
Luxemburgo, Rosa — 18, 314, 483.

MacMurray — 156, 157.
Mach, Ernst — 8, 44, 45, 47, 48-53, 59, 61-63, 69-71. 75, 80, 155, 370, 387, 388, 390, 392, 396, 404-406, 408, 416, 418, 454.
Man, Henri de — 18, 293, 314-316, 318, 641, 692.
Mandeville Bernard — 38-41.
Mannheim, Karl — 674.
Manuilski, Dmitri Zajaróvich — 683.
Mark — 621.
Marschner — 51.
Martov, L. — 317.
Maxwell, James Clerk — 412, 420.
Mayer — 648.
Mayer, Robert — 279, 280.
Mazur, J. — 254.
Meerfeld, J. — 130.
Melanchthon, Philipp — 474.
Mende, Georg — 602.
Mendeleiev, Dmitri Ivánovich — 239.
Mendelssohn — 653.
Mendelssohn, Moses — 321.
Meslier, Jean — 15, 21.
Meyer, Lothar — 211, 225, 279.
Mie, Gustav — 275, 276, 344.
Mignet, François Auguste Marie — 268.
Millikan, Robert A. — 403. 425.
Minin — 13, 14, 332, 335, 617, 618.
Mirabeau, Honoré Gabriel, comte de — 268, 269.
Moleschott, Jacob — 323.
Monnerot, J. — 598, 599.
Morgan, Lewis Henry — 268.
Müller — 152.
Müller, Adam — 661.
Münden, Max — 355.
Münsterberg, Hugo — 154.
Mussolini, Benito — 666, 679.

Nägeli, Karl Wilhelm von — 256.
Naigeon, Jacques André — 15.
Napoleón — 268, 374, 428, 644.
Naquet, Alfred Joseph — 244.
Nemilov, A. B. — 258.
Nernst, Walter Hermann — 413.
Neurath, Otto — 155.
Newton, Isaac — 200, 202, 275, 283, 300, 687, 690.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm — 39, 151, 152, 155, 602, 648, 666-668, 673, 678, 679.
Noire, L. — 461, 465.
Noltenius — 680.
Nölting, Eric — 641.
Noth, Georg — 597-600.
Novalis, (Friedrich von Hardenberg) — 661.

Ortodoxo — 57, 61.
Ostwald, Wilhelm — 8, 414, 417.
Owen, Robert — 576.

Palagyi, M. — 284, 288, 345, 346, 350, 351.
Pareto, Vilfredo — 151, 152, 666.
Parménides — 90.
Pasteur, Louis — 247, 253.
Pellat, Henri — 342.
Perov — 293, 298, 302, 326.
Perthel, Johannes — 128, 129.
Petzoldt, Joseph — 53.
Pitágoras — 278.
Planck, Max — 138, 237, 263, 276, 277, 281, 325, 406-411, 415, 416, 435, 687.
Plate, Ludwig — 358.
Platón — 150, 153, 423, 459, 466, 507, 509, 647.
Plejánov, Gueorgui Valentínovich 7, 14, 55, 57, 60-63, 65, 67, 68, 77, 89, 92, 94, 95, 100, 101, 136, 166, 167-169, 171, 172, 181, 185, 216-219, 261, 267-269, 285, 296, 298, 300-302, 304, 305, 318, 320, 327, 332, 357, 369, 370, 393, 395, 433, 520, 573, 617, 626, 628.
Plotino — 423, 466.
Poincaré, Henri — 406.
Postishev — 652.
Prantl, Karl — 469.
Preyer, Wilhelm Thierry — 244, 247, 603.
Priestley, Joseph — 217.
Pringles — 254.
Proclo — 423, 599.
Protágoras — 53.
Proudhon, Pierre-Joseph — 514.
Pushkin, Alexandr Serguéievich — 7.

Radbruch, Gustav — 129, 130.
Radlov — 10.
Rau, Albrecht — 408.

Reimer, P. — 660.
Reisner — 11, 14, 18.
Renner, Karl — 616, 638.
Rey, Abel — 396.
Riazánov, D. B. — 518.
Ricardo, David — 576.
Rickert, Heinrich — 154, 155, 417.
Richter, Hermann — 247.
Riezler, Kurt — 403, 445.
Rigg — 706.
Röbding — 651.
Robitschek — 474.
Rosenberg, Alfred — 642, 646, 649, 650, 653, 667, 669, 676, 678, 681.
Rousseau, Jean Jacques — 21, 704.
Roux, Wilhelm — 251.
Ruge, Arnold — 608.
Russell, Bertrand — 155, 705.

Saint Pierre, abate Charles-Irénée de — 704.
Saint Simon, Claude-Henri de — 200, 576.
Samoilov — 285, 290, 310-314, 324.
Sänger, Eugen — 705.
Sarabianov — 15, 426-428, 430.
Savich — 423.
Scheler, Max — 20, 153, 154, 400, 401, 602, 655, 658.
Schelling Friedrich Wilhelm — 83, 84, 566.
Schiller, Ferdinand Canning Scott — 151.
Schiller, Johan Christoph Friedrich von — 197, 644.
Schleiden — 293.
Schlick, Moritz — 155.
Schmidt, Karl — 152, 661.
Schmidt, Konrad — 319.
Schmitt, Eugen Heinrich — 515-517.
Schramm — 662.
Schrödinger, Erwin — 414.
Schubert-Soldern, Richard von — 53, 385.
Schultz — 657.
Schulze, Gottlob Ernst — 370.
Schuppe, Wilhelm — 53.
Schwarz, Hermann — 661, 670, 681.
Schwarzmann-Börk — 643.
Semkovski, S. — 15.
Serezhnikov — 302.
Severing — 641.
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper — 39, 40.
Shchedrín, N. — 25, 238, 336.
Shestov, L. — 10.
Schopenhauer, Arthur — 70, 80, 150.
Shpiet — 10.
Simmel, Georg — 154.
Smith, Adam — 576.
Smoluchovski, Marian — 311-313.
Sócrates — 317, 467.
Soloviov — 10.
Sombart, Werner — 293, 296, 658-663, 677.
Sorel, Georges — 666, 679.
Spann, Othmar — 151, 657, 660, 662, 679, 680.
Spencer, Herbert — 140, 317.
Spengler, Oswald — 10, 17, 20, 107, 108, 110-126, 152, 309, 458, 602, 646, 647, 676.
Spinoza, Baruch — 21, 64, 90, 168, 200, 469, 563-565, 589.
Spranger, Eduard — 679.
Stalin, Iósif Vissariónovich — 639.
Stallo, John Bernhard — 209, 416.
Steinbüchel, Theodor — 131, 134, 135, 138, 139, 141-144, 147, 148.
Sten — 224, 231, 232, 234, 283, 308.
Stepanov, I. — 14, 15, 209-240, 274, 339-341, 344, 346-349, 354-358, 360, 361, 441-443.
Stepun — 10, 17.
Sternberg, Fritz — 691, 693-703.
Stoliarov, A. — 426, 428.
Stoney, George Johnstone — 103.
Strebel, Heinrich — 315.
Struve, Piotr B. — 7, 10, 17, 127, 292, 295, 304, 314, 323, 480, 487, 488.
Stürz — 651.
Swabey, Marie Collins — 596.

Thielicke, Helmut — 603.
Thierry, Augustin — 268.
Thomson, George P. — 687-689, 691.
Thomson, Joseph — 263, 304, 328, 412, 441, 442.
Thomson, William (Lord Kelvin) 244, 245, 247, 248.
Thyssen, Fritz — 643, 644, 646, 650, 653, 671.
Tillich, Paul — 599.
Timiriázev, A. K. — 15, 166, 261-274, 277, 278, 280, 283-287, 289-293, 297, 302, 304-311, 314, 324, 328, 340, 359-361, 436-440.
Timiriázev, Kliment Arkadiévich — 231, 243, 244-246, 259, 292, 293, 354, 457.
Tobler, Ludwig — 466.
Toland, John — 15.
Tolomeo — 285, 300.
Tolstoi, Liev Nikoláievich — 7, 430.
Tomás de Aquino — 148, 150, 597.
Trendelenburg, Adolf — 98, 571, 572.
Troitzki, Adolf — 298.
Truman, Harry S. — 696.

Vaihinger, Hans — 151, 466.
Valentinov, N. — 8, 100, 101.
Variash, A. — 11, 14, 15, 18, 203, 427, 431.
Vavilov, Serguéi Ivánovich — 583.
Virchow, Rudolf — 246.
Visheslavtsev — 10.
Vogt, Karl — 191, 323.
Voltaire (François Marie Arouet, llamado) — 704.
Vorländer. Karl — 638.
Vries, Hugo de — 66.
Vvedenski, arzobispo — 308, 309, 318.

Wagner, Moritz — 247, 248.
Wallace. Alfred Russell — 192.
Ward, James — 381.
Weippert, Georg — 657, 677, 678.
Wertheimer, Max — 281.
Wetter, Gustav — 597, 600.
Wettstein — 419.
Whitehead, Alfred North — 402.
Whittaker, Edmund Taylor — 401.
Wien, Wilhelm — 276, 344.
Willebrandt — 139.
Windelband, Wilhelm — 154, 417.
Witkinson — 706.
Wolman — 347.
Wundt, Max — 647.
Wundt, Wilhelm — 467.

Zeller, Eduard — 35.
Zenón — 67, 68.
Ziehen, Theodor — 53. 155.

ganz1912

INDICE GENERAL

PROLOGO 7

PRIMERA SECCION

ARTICULOS DE LA EPOCA DE LA PRIMERA REVOLUCION RUSA

LA LUCHA CONTRA EL MACHISMO

1. La autocracia constitucional y la probable solución de esta contradicción 25
2. Revolución y cultura 31
3. La ética de Mandeville y el "socialismo" de Kant 38
4. Machismo y marxismo 43
5. Crítica del empiriomonismo de Bogdánov 54
6. El materialismo dialéctico y el empiriosimbolismo 62
7. Un "destructor" de la dialéctica 74
8. El materialismo dialéctico 80

SEGUNDA SECCION

CRITICA DE LAS TENDENCIAS REACCIONARIAS DEL PENSAMIENTO BURGUES DEL PRIMER CUARTO DEL SIGLO XX

1. La decadencia de Occidente o el triunfo del imperialismo 107
2. La última palabra del revisionismo 126
3. La crisis de la filosofía burguesa y el materialismo dialéctico 148

TERCERA SECCION

PROBLEMAS FILOSOFICOS DE LAS CIENCIAS NATURALES.

LA LUCHA CONTRA EL MECANICISMO

1. El objeto de la filosofía y de la dialéctica 163
2. La dialéctica materialista y las ciencias naturales 179
3. Engels y la concepción dialéctica de la naturaleza 205

4. Engels y la dialéctica en la biología 241
5. La lucha de los mecanicistas contra la dialéctica 261
6. Nuestras divergencias 291
7. En el quinto aniversario de la revista "Bajo la Bandera del Marxismo" 329
8. Para el resumen de la discusión 339

CUARTA SECCION

LENIN Y EL MATERIALISMO DIALECTICO

1. Lenin, materialista militante 365
2. Lenin y la crisis de la nueva física 398
3. Problemas actuales de la filosofía marxista-leninista 422
4. El problema del conocimiento a la luz del materialismo histórico 453
5. Lenin como dialéctico 477
6. Hegel y el materialismo dialéctico 502
7. Lenin como filósofo 575

QUINTA SECCION

CON MOTIVO DEL DECIMO ANIVERSARIO DE LA REVOLUCION SOCIALISTA DE OCTUBRE

1. La Revolución de Octubre y el materialismo dialéctico 607
2. Octubre y el marxismo 621
3. Octubre y la dialéctica marxista-leninista 629

SEXTA SECCION

EN LUCHA CONTRA LA IDEOLOGIA BURGUESA CONTEMPORANEA

1. La ideología del fascismo 637
2. La ciencia y la previsión del futuro 687
3. Fritz Sternberg "teórico" del revisionismo moderno 691
4. El sistema socialista mundial y la paz eterna 703

Indice de nombres 709

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EN DICIEMRRE
DE 1964 EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA LETRAS S. A.
LA PAZ 1825, MONTEVIDEO